ريتشارد بوليت

دفاعًا عن مقولة
الحضارة الإسلامية - المسيحية



نقله عن الإنكليزية

محمود حداد





دفاعاً عن مقولة
الحضارة الإسلامية-المسيحية

ريتشارد بوليت

دفاعاً عن مقولة
الحضارة الإسلامية-المسيحية

نقله عن الإنكليزية
محمود حداد





صدر هذا الكتاب بالانكليزية تحت عنوان

The Case for

Islamo-Christian Civilization

Richard W. Bulliet

Columbia University Press

New York, 2004

الطبعة الأولى، آب 2005

ص. ب 226-11، بيروت، لبنان

فاكس 961-1-561693

ISBN 9953-74-041-0

ص. ب: 100 طرابلس - لبنان

فاكس 961-6-930266

ISBN 9953-452-04-0

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية 9

تصدير المؤلف 13

الفصل الأول
دفاعاً عن مقولة الحضارة الإسلامية-المسيحية 15

الفصل الثاني
أين الخطأ؟ 57

الفصل الثالث
البحث عن الحب في الأماكن الخاطئة 101

الفصل الرابع
الطرف الدينيّ في المستقبل 139

المراجع المذكورة 163

مقدّمة الترجمة العربيّة

يبدو تعبير «الحضارة الاسلاميّة-المسيحيّة» لأوّل وهلة وكأنّه تناقض غير مقصود أو خاطئ تمامًا لو كان مقصودًا. فما نسمعه ونشاهده يوميًّا تقريبًا ومنذ سنوات غير قليلة يعطي انطباعًا بأنّ الحرب العالميّة الثالثة قد بدأت فعلاً بين معسكري الإسلام والمسيحيّة على نطاق العالم. بل إنّ حادثة الهجوم الانتحاريّ على برجي التجارة العالميّة في نيويورك في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001، الذي قام به تنظيم القاعدة الأصوليّ الإسلاميّ المؤمن باستخدام أساليب العنف المسلّح، عنت أنّ الصراع العالميّ الجديد هو صراع بين فسطاط الإيمان الإسلاميّ وفسطاط الكفر المعادي للإسلام والمتمثّل في أكبر دولة غربيّة في العالم، الولايات المتّحدة الأميركيّة.

ولم يوفّر الفرصة أيديولوجيّو أميركا الأصوليّون الجدد المتمون، كما يصفون أنفسهم، إلى «الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة»، ليعلنوا أنّ الإسلام هو دين أشرار العالم وأنّ على الغرب أن يعود إلى نشر المسيحيّة باعتبارها دين الذين دخلوا الحضارة الأكثر تقدّمًا في التاريخ.

إلاّ أنّ هذا الصراع، رغم استخدامه اصطلاحات ثقافيّة ودينيّة، هو صراع سياسيّ بامتياز. كذلك، وإن كان يمثّل صراعًا أقلويًّا بين أصوليّتين واحدة تدعو إلى الجهاد وتحمل شيئًا من معاني حركات الاستقلال وأخرى تدعو إلى صليبيّة جديدة وتحمل نزعات استعماريّة، فإنّه صراعٌ ساد الساحة الثقافيّة العالميّة ووضع جدول أولويّاتها خلال السنوات الماضية. ومن الأهمّيّة بمكان الإشارة إلى أنّ هذا الصراع الثقافي لم يبدأ بحادثة 11 أيلول (سبتمبر) 2001، بل بدأ قبل ذلك بحوالي العقد من الزمن وعبّر عنه أوّلاً الأكاديميّ الأميركيّ المعروف صموئيل هانتنغتون بعد انتهاء الصراع بين المعسكر الاشتراكيّ والمعسكر الرأسماليّ لمصلحة المعسكر الأخير. وبدا أنّ هناك حاجة إلى صراع

عالميّ بديل للصراع الذي انقضى فكانت نظريّته التي نشرت كمقالة عام 1993 ثمّ شاعت عندما تحوّلت إلى كتابًا بعنوان «صدام الحضارات».

ولم يتّفق الجميع مع أطروحة هانتنغتون، بل خرج كثير من المثقّفين عن هذا الخطّ الفكريّ معلنين ضرورة حوار الديانات والحضارات وضرورة التعايش لا التقاتل في ما بينها. إلاّ أنّ الكتاب الذي أمامنا لمؤلفه الدكتور ريتشارد بوليت، أستاذ التاريخ الإسلاميّ في جامعة كولومبيا في نيويورك، يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إنّ الإسلام والمسيحيّة شكّلا حضارةً واحدة من الناحية الاجتماعيّة، لا من الناحيتين السياسيّة أو العسكريّة، فكانا توأمين متشابهين تشابه أيّ توأمين. فكانت هناك حضارة «إسلاميّة-مسيحيّة» مثلما أصبح هنالك بعد الصراعات الدمويّة بين المسيحيّة واليهوديّة حضارة «مسيحيّة-يهوديّة» يشير إليها الغرب في كلّ مناسبة اليوم. وقد ظلّ الأمر كذلك حتّى بداية القرن السادس عشر حين بدا واضحًا تفوّق الحضارة الأوروبيّة ثمّ الأورو-أميركيّة المؤمنة بالمسيحيّة على حضارات العالم كافّةً ومن ضمنها حضارة العالم الإسلاميّ وما تبع ذلك من تاريخ تسلّط واستعمار حديثين.

إلاّ أنّ الحضارة الإسلاميّة لم تتراجع من الناحية الدينيّة - كما يرى المؤلّف - لأنّها استطاعت في مرحلة ما بعد القرن السادس عشر وإلى اليوم كسب النسبة الكبرى من المتحوّلين إلى أحد ديانات التوحيد الثلاث. وفي جميع الأحوال، يخلص المؤلّف إلى أنّ لدى «العالم الإسلاميّ-المسيحيّ» ما يجمع أكثر بكثير ممّا يفرق. فماضي الغرب لا يمكن فهمه بصورة كاملة من دون تقدير العلاقة التوأميّة التي ربطته بالإسلام طيلة أربعة عشر قرنًا. والملاحظة نفسها تنطبق على العالم الإسلاميّ.

ويركّز المحور الثاني في الكتاب على الردّ على أطروحات المؤرّخ الأميركيّ البريطانيّ الأصل والصهيونيّ الهوى، برنارد لويس، الذي تحوّل بعد العام 1967 إلى كتابة التاريخ بحسّ اقتناص شوائب المسلمين، وبخاصّة العرب منهم، وأصبح في السنوات الأخيرة أحد مستشاري الأصوليّين اليمينيين الأميركيّين، ونال كتابه الأخير «أين الخطأ؟» انتشارًا واسعًا في الغرب. وهو يقصد به خطأ العرب والمسلمين في عدم قدرتهم على اللحاق بالحداثة، ولا سيّما تحقيق الديمقراطيّة.

ويقول ريتشارد بوليت إنّ الديمقراطيّة التي يطالب لويس العرب والمسلمين بها ليبلغوا إلى الحداثة لم تكن مشجّعة فعليًّا من الغرب، بل إنّ الغرب كثيرًا ما أيّد الديكتاتوريّات التي تسير في ركابه وتحقّق له مصالحه أكثر من أيّ شيء آخر. فالغرب يريد من العرب والمسلمين الاعتراف

بدونيّة ثقافيّة ودينيّة والسماح بتسلّطه الاقتصاديّ والسياسيّ سواء أكان مباشرًا أم غير مباشر. ويستوي في هذه السياسة العرب الذين يتحالفون مع الغرب ويقدّمون له الخدمات المختلفة وأولئك الذين يحاولون الحصول على قسط من الاستقلاليّة في إدارة شؤونهم الداخليّة. وقد اكتشف كثير من الذين عدّوا أنفسهم أصدقاء للغرب أنّ ذلك لا يحميهم من إذلاله إيّاهم إذا لم يتصرّفوا وفق أدقّ التفاصيل التي تضعها عواصم أوروبا وأميركا.

ويتحدّث المحور الثالث في الكتاب عن نظريّات الحداثة الغربيّة المختلفة التي انتشرت في منتصف القرن العشرين والتي رأت أنّ طريق المسلمين إلى الحداثة تستلزم ابتعادهم عن دينهم. لذلك فوجئ الغرب بأنّ قيام العالم العربيّ والدولة الحديثة بتقليص دور الإسلام في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وهو الدور الذي كان يوازن دور الدولة الاستبداديّ، أدّى في نهاية الأمر إلى ردّة فعل عكسيّة تمثّلت في بروز اتّجاهات دينيّة متشدّدة بدلاً من أن يؤدّي التطوّر التاريخيّ الذي شهده هذا العالم، كغيره من الكثير من البلدان، إلى بروز حركات دينيّة تنويريّة منفتحة على ثقافات العالم وحضاراته في العصر الحديث. وليسمح لي القارئ أن أضيف من خارج نصّ المؤلّف، وإن لم يكن بالاختلاف معه، أنّنا وصلنا إلى وضع يُسمح لنا أن نختار فيه بين ديكتاتوريّتين : إمّا ديكتاتوريّة علمانيّة أو احتمال ديكتاتوريّة دينيّة !

ولعلّ العلمانيّين يتحمّلون قسطًا أكبر من مسؤوليّة هذا الوضع لأنّهم هم الذين تربّعوا ويتربّعون على كراسيّ الحكم في معظم البلدان الإسلاميّة وهم الذين شرّعوا لديكتاتوريّتهم باسم محاربة احتمال وصول الديكتاتوريّة الدينيّة المنافسة إلى الحكم، ولم يفتحوا الباب أمام الديمقراطيّة الحقيقيّة التي كان يمكنها استيعاب أيّة ديكتاتوريّة متشدّدة ولا تمثّل سوى أقلّيّة في المدى غير القصير. **وفي ما عدا الاستثناء المتمثّل بالثورة الإيرانيّة التي حملت رجال الدين المسلمين إلى الحكم عام 1979 فإنّ هؤلاء يقعون عامّةً في خانة المحكومين لا الحاكمين في معظم البلدان الإسلاميّة والعربيّة،** وبخاصّة بعد أن قامت الدولة الحديثة، لأسباب متعدّدة، «بتأميم» المؤسّسات الدينيّة التي أدّت قبل ذلك، دورًا مستقلاً إلى حدّ بعيد عن المؤسّسة السياسيّة الرسميّة. لذلك كانت المجموعات الأصوليّة المتشدّدة التي برزت في نهاية القرن العشرين تخضع لقيادة أفراد أو جماعات لم تنتسب إلى المؤسّسات الدينيّة المعروفة، مثل الأزهر أو المعاهد الأخرى المعترف بها والتي تسيطر عليها القيادة السياسيّة، وأفرزت إيديولوجيّات دينيّة

متصلّبة وخاصّة بها ولا تقع ضمن دائرة الاتّجاهات الدينيّة الرئيسيّة المعروفة.

وقد أصبح واضحًا أنّ مشاريع «التحديث» التي قامت بها سلطات الدولة في معظم البلدان الإسلاميّة والعربيّة أو جميعها منذ القرن التاسع عشر كانت مشاريع تحديث مشوّهة بمعنى أنّها اقتصرت على أجهزة الدولة، بما فيها أجهزتها القمعيّة، ولم تطبّق على الحياة السياسيّة لزيادة المشاركة الشعبيّة فيها ولم تهتمّ، إلاّ بصورة غير مباشرة، بتحديث بعض جوانب المجتمع. لذلك جاء هذا التحديث مشوّهًا وزاد الهوّة بين الدولة والمجتمع، ولم يستطع الانطلاق منهما إلى رحاب الحداثة الفعليّة. أمّا عمليّة التحديث التي جرت في اليابان، على سبيل المقارنة، فإنّها شملت الدولة والمجتمع على حدّ سواء وأقامت نظام مشاركة سياسيّة ديمقراطيّة فعّالة أسهمت في نهضة اليابان وتقدّمها إلى الصفوف الأماميّة من دول العالم ومجتمعاته كما نرى بأمّ العين.

وإذا عدنا إلى كتابنا هذا فلا بدّ من أن نتوقّف على أنه ينتهي في محوره الرابع والأخير، بنبرة متفائلة تقول إنّ الحالة الحاضرة لن تستمرّ وإنّ ثمّة إمكانيّة حقيقيّة لقيام ما يسمّيه المؤلف «الأطراف الدينيّة» - وهو اصطلاح غير جغرافيّ وجديد في القاموس التاريخيّ ويعني المجتمعات الاسلاميّة التي لا تزال تخلط بين الإسلام والعادات المحلّيّة - بحركة أو بحركات يؤمل أن تجمع بين الإسلام التقليديّ والحداثة بصورة ديناميّة تخاطب الحاجات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للمسلمين في القرن الحادي والعشرين. ونحن نرجو أن يكون هذا التفاؤل في محلّه.

أختم هذه المقدّمة بشكر الذين ساعدوني على إنجاز ترجمة هذا الكتاب وهم زوجتي مهى، والأصدقاء عبد المجيد النعنعي وخالد زيادة وأيضاً الأب جورج مسّوح والدكتور رضوان السيّد اللذين راجعا الترجمة بكاملها وساعداني في تنقيحها وأخيراً مكتب العلاقات العامة في جامعة البلمند. إلاّ أنّني أبقى مسؤولاً وحدي عن أيّ خطإ أو عدم دقّة تكون قد حصلت في عمليّة نقل الكتاب من الإنكليزيّة إلى العربيّة.

محمود حدّاد

جامعة البلمند

تموز (يوليو) 2005

تصدير

بعد أيّام من الهجوم المدمّر على مركز التجارة العالميّ في نيويورك في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001، كانت الريح تهبّ من الجنوب. وكنّا نستطيع استنشاق رائحة الحريق في شقّتي في شمال مانهاتن. ومثل معظم الأميركيّين شعرت بحاجة جارفة إلى القيام بشيء مفيد. والكتاب هو استجابتي لهذا الإلحاح.

وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب يرتكز على عملي أستاذاً جامعياً ، فهو ليس كتابًا أكاديميًّا بالمعنى الوافي للكلمة. غير أنّني آمل أن تروق الأبعاد المختلفة التي أقترحها لا للمختصّين وحسب، بل لمجموعات عديدة من القرّاء. والفصول الأربعة التي يحتويها الكتاب لا تؤلّف عرضًا تاريخيًّا متّصلاً، لكنّها تساهم جميعها في الفكرة التي خصَص عنوان الكتاب لإثارتها. وعلى الرغم من العداء الذي أحدث شرخاً بين الإسلام والغرب، فإنّ جذورًا واحدةً تجمعهما وتجعلهما يشتركان في مراحل كثيرة من تاريخهما. أمّا مواجهتهما بعضهما بعضًا اليوم فتنبع، لا من اختلافات أساسيّة، بل من إرادة قويّة وطويلة زمنيًّا لإنكار علاقة القربى بينهما.

نشأ الفصل الأوّل من مقالة تأمّليّة كتبتها حوالى عام 1970، وتركتها دون نشر على أساس أنّ بعض الأفكار فيها كانت من الاتّساع بحيث إنّه من الأجدر أن ينشرها رجال كبار السنّ ولهم ذقون بيضاء. لديّ الآن لحية بيضاء وأسير حثيثًا نحو الشيخوخة بأسرع ممّا أودّ أن أعترف به. أمّا أفكار الفصل الثاني فبدأت بالتطوّر بعد سنوات عندما خطر لي أنّ عودة الإسلام كقوّة سياسيّة لم تكن أهمّ تطوّر معاصر في العالم الإسلامي فحسب، وإنّما مسألة لها أسبابها الواضحة والتاريخيّة والضروريّة حقًّا. كما أكّدت لي الثورة الإيرانيّة انطباعاتي الحدسيّة تلك بعد سنوات قليلة وأصبحت مهتمًّا بالسياسة

الإسلاميّة منذ ذلك الوقت. أمّا الفصل الثالث، فإنّ جذوره تعود إلى السنوات التي قضيتها طالبًا في الحقل النامي لدراسات منطقة الشرق الأوسط وإلى تجاربي في جمعيَة دراسات الشرق الأوسط التي عملت فيها سكرتيرًا تنفيذيًّا بين عامي 1977 و1981. ويأخذ الفصل الرابع إلهامه وعنوانه من كتاب نشرته عام 1994.

ولا بدّ لي من الاعتراف بأنّني استفدت من ملاحظات العديدين ممّن قرأوا نصّ هذا الكتاب والذين أدين لهم بامتنان عميق : مارك بوليت، لوسي بوليت، محسن اشتياني، ليزا أندرسون، زئيف ماغن وميا بلوم.

ريتشارد بوليت

آذار (مارس) 2004

لا يمكن فهم ماضي الغرب ومستقبله بشكل كامل من دون معرفة العلاقة المزدوجة التي كانت بينه وبين الإسلام خلال أربعة عشر قرنًا. كما أنّ الأمر عينه يصحّ بالنسبة إلى العالم الإسلاميّ.

الفصل الأوّل

دفاعاً عن مقولة الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة

ثمّة قوّة هائلة تكمن في الاصطلاحات التي نستخدمها. فاستعمال صموئيل هانتنغتون Samuel Huntington، الأستاذ في جامعة هارفرد، عبارة «صدام الحضارات» عنواناً لمقال نُشر في مجلة «العلاقات الخارجية» Foreign Affairs عام 1993 تُمثل تلك الحقيقة. انقسم العلماء والباحثون الأكاديميّون ما بين ناقد ومؤيّد لتعبير هانتنغتون، ولكنّ هذا الانقسام تمّ على الجدال حول طبيعة العنوان أكثر منه على مناقشة تفاصيل نظريّته. ففي استخدامه هاتين الكلمتين في ظروف ملائمة، وتحت اسم أكاديميّ محترم، غيّر هانتنغتون النقاش حول الصراع في الشرق الأوسط الذي كان يلتزم الخطاب الوطنيّ أو القوميّ ولغة الحرب الباردة منذ أيّام جمال عبد الناصر في الخمسينيّات والستينيّات. وقد أخذت هذه الصيغة الجديدة أبعادًا قد تكون عالميّة: الدين الإسلاميّ، أو بشكل أكثر تحديدًا، المجتمع الإسلاميّ العالميّ الذي يعتنق هذه الديانة، يواجه الثقافة الغربيّة المعاصرة، مع كلّ أبعادها المسيحيّة واليهوديّة والعلمانيّة الإنسانيّة. بأيّ سرعة وحتميّة يمكن للعبارة المنتقاة بشكل جيّد أن تتحدّى مفهومنا للواقع!

للإنصاف يجب أن نقول إنّ هانتنغتون لا يعزو مقولاتٍ دينيّةً معيّنةً إلى «الحضارة الإسلاميّة» التي يرى أنّها لا بدّ من أن تتواجه مع الغرب في القرن الحادي والعشرين. فنظريّته تركّز على المقارنة بين «حضارة غربيّة» أعطيت شكلاً مثاليًّا وأقيمت على أسس الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، والمبادرة الحرّة، العولمة وأنظمة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة في أنحاء أخرى من العالم ينظر إليها على أنّها غير عادلة، وعدوّة، وغير قابلة للتحسّن. إنّ خطّ التفكير هذا ليس مغايرًا كثيرًا للنظريّات الخاصّة بالتطوّر العالميّ نحو الحداثة، المتمثّلة بالغرب الحاضر، والتي كانت رائجة في ربع القرن الماضي عقب الحرب العالميّة الثانية. إلاّ أنّ وجهة نظر هانتنغتون تصحّح نقطة الضعف في نظريّات الحداثة التي سبقتها. في الخمسينيّات والستينيّات كان أصحاب النظريّات يعتقدون أنّ الحداثة سوف تُبعد الدين إلى مرتبة هامشيّة في العلاقات العامّة. غير أنّ اندفاع الفعاليّة السياسيّة الإسلاميّة الذي وصل إلى ذروته الأولى مع الثورة الإيرانيّة عام 1979، أظهر هشاشة تلك النظريّات وفتح الباب أمام هانتنغتون لردّ الاعتبار إلى الاصطلاحات الدينيّة، وإن خلت من التفصيل الدينيّ، إلى توقعات أكثر تشاؤمًا للتطوّرات المستقبليّة.

ويبقى من الصعب تجريد الاصطلاحات الدينيّة من المضمون الدينيّ. فالحضارة الإسلاميّة بالنسبة إلى هانتنغتون في «صدام الحضارات»، قد فُهمت من منظور الدين، على الأقلّ في بعض الوقت، لدى المؤيّدين والمعارضين على السواء. لقد بدت العبارة نفسها، وكأنّها صدفة، في كتاب صدر عام 1926 بعنوان: **مسار الإسلام الفتي: دراسة في صدام الحضارات**[1] Young Islam on Trek: A study in the Clash of Civilizations لمؤلفه، باسيل ماثيوز Basil Mathews الذي كان سكرتيرًا أدبيًّا Literature Secretary في الاتّحاد العالميّ لجمعية الشبّان المسيحيّين World's Alliance of YMCA. كان منظور ماثيوز للإسلام، كما كان لكثيرين من معاصريه، يُفهم لدى العديد من المعجبين بهانتنغتون على أنّه ينطبق على عصرنا الحالي. وهو يقول:

> إنّ النظام (أي الإسلام) هو، في صلبه، نظام ذو طابع عسكريّ. العقيدة صرخة حرب. ثواب الذين يموتون في الجهاد جنّةٌ مليئةٌ بالعذارى، أما الذين يبقون أحياء فلهم الغنائم، وفرحة القتال والسيطرة تغمر العربيّ القبليّ. فريضة الصلاة خمس مرّات في اليوم هي بمثابة تدريب. نداء المؤذّن للصلاة من المئذنة هو كالنفير. المساواة والروابط الأخويّة تُشبه المساواة وروح التضامن

[1] New York: Friendship Press, 1926.

في صفوف الجيش وأرتاله. القرآن أوامر عسكريّة. كلّ شيء واضح، حازم، مُقدّر - رجال منصهرون وملتحمون بالنار والعقيدة ليصبحوا سيفًا واحدًا في سبيل الغزو[2].

هل يمكن أن يكون لنا إسلام متحرّر؟ هل يمكن للعلم والقرآن أن يلتقيا؟ ... تزداد القناعة بأنّ التوفيق بين الاثنين غير ممكن. الإسلام المتحرّر بحقّ هو ببساطة طائفة موحّدة غير مسيحيّة. عندها يتوقّف عن كونه إسلامًا أساسيًّا. قد يؤمن بالله، ولكنّه ليس «الله» في القرآن وليس محمّداً رسوله، لأنه يُلغي النظام الحديديّ الذي وضعه محمّد[3][*].

إنّ مناصري هانتنغتون - ما عدا المسيحيّين الإنجيليّين - لا يتّفقون مع ماثيوز في كلّ شيء.

لقد أعرب ماثيوز، كمبشّر، عن قناعته الثابتة بأنّ المسيحيّة البروتستانتيّة قد تكون بمثابة ما يسميه بـ «صوت يعطي (الشباب المسلمين) كلمة توجيهيّة Master Word من أجل أن يعيشوا حياتهم ويبنوا نظامًا جديدًا على أراضيهم».

أمّا انتقاداته للغرب فتُردّد، بشكل مستغرب، بعض الأصوات التي سادت في عصر الاصلاح الاسلامي ممّا يُشير إلى أنّ هذا النوع من النقد له جذور ممتدّة في أرض غير أرض الإسلام:

لا يمكن للحضارة الغربيّة أن تقودهم إلى هذا الهدف. الهوس بالثروة الماديّة؛ والشره إلى التشبع الصناعيّ، والسكر بمعجزات التقدّم العلميّ، وغضّ النظر عن الغنى الذي تقدّمه الروح، وعدم سماع صوت الروح الداخليّ بسبب احتجابه بالضجيج الخارجيّ، كلّ هذه الأمور قد تجعل الحضارة الغربيّة تدمّر ما هو قديم في الإسلام ولكنّها لا تستطيع أن تصنع إسلامًا جديدًا.

عندما تطغى أصوات محرّكات المصانع على أصوات المؤذّنين، وعندما يحجب الدخان المتصاعد منها رؤية المئذنة، ويملأ السماء، ويلوّث الهواء، لا يصبح

---

[2] المصدر السابق، ص 41.

[3] المصدر السابق، ص 196.

[*] من الواضح أنّ ماثيوز كان مبشّرًا معاديًا للإسلام إلى أقصى حدّ. ويجب أن نفهم كلامه على هذا الأساس (المترجم).

> الإسلام الحديث أقرب من مملكة الله. سيهجر قطّاع الطرق المسلمون قوافل الجمال في الصحارى من أجل الاستفادة من القطاعات التجاريّة والعسكريّة الأكثر ربحًا وأمانًا.
>
> ولا تستطيع الكنائس في العالم المسيحيّ، كما هي اليوم، أن تقود الشعوب الإسلامية إلى ذلك الهدف. فتلك الكنائس مقيّدة بمنظورها للأمور، بروحها التي تدعو إلى التفرقة، وبأنظمتها الإكليريكيّة. لذلك، وإن نقلت ككتلة واحدة إلى العالم الإسلاميّ، فلن يمكنها إنقاذه؛ ذلك أنّها لم تُنقذ حضارتها هي،لم تستطع تحويل سياساتها الخارجيّة سياسةً مسيحيّة بالنسبة الى علاقاتها مع العالم الإسلاميّ. لم تستطع تطهير التجارة الغربيّة الّتي تبيع الشرق والتي تنمو بثرائها على حساب آبار نفطه، ولكنّها تمرّ مرور الكرام إلى الجانب الآخر بينما يُرمى الأرمنيّ(*) في خندق الماء على قارعة الطريق بعد أن يكون قد عرّي وضرب[4].

لا أعني، من خلال عرض هذه الاستشهادات الإشارة إلى أن هانتنغتون قد عمد إلى استعارة عنوان كتابه، أو أفكاره أو أسلوبه في الكتابة من ماثيوز. لقد كان الكاتب الفاضل المغمور التابع لجمعيّة الشبان المسيحيّين يردّد الجدل السائد في زمنه في أوساط الجاليات البروتستانتيّة.

إن مناصرة هانتنغتون للقيم الغربيّة العلمانيّة تستبدل بالمشاكسة والروح التشاؤميّة تفاؤل ماثيوز وحماسه الدينيّ. حقًّا، إنّ اختيار ماثيوز للعنوان يُعيد ويداعب العنوان المعروف لكتاب ألّفه المؤرّخ أرنولد توينبي Arnold Toynbee صدر قبل ذلك بثلاث سنوات: المسألة الغربيّة في اليونان وتركيا : دراسة في تفاعل الحضارات[5]. وعلى الرغم من كلّ ما يفرّقهما، فإنّ مصادفة استخدام العبارة نفسها للحديث عن الموضوع ذاته يُظهر أنّ القلق الذي شعر به المراقبون الأميركيّون تجاه العالم الإسلاميّ منذ قيام الثورة الإيرانيّة ليس جديدًا بكلّيّته. فالمبشرون البروتستانت الذين فاقت أعدادهم أيّ فريق أميركيّ آخر في أراضٍ غير غربيّة والذين ساعدوا

(*) يقصد هنا الظروف المأساويّة التي تعرّض لها الأرمن في المرحلة الأخيرة من الإمبراطوريّة العثمانيّة (المترجم).

(4) المصدر السابق، ص. 216-218.

(5) *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations*, (Boston: Houghton Mifflin, 1923).

في رجحان الفكر الأميركيّ في آسيا وإفريقيا قبل الحرب العالميّة الثانية، يكنون احتقارًا خفيًّا للإسلام يظهر في خلفيّة الانتقادات اللاذعة التي تظهر في الحوارات حول الإسلام والغرب.

نجحت إعادة صياغة هانتنغتون لعبارة «صدام الحضارات» في استقطاب المشاعر التي كانت تتطلّع إلى شعار ما منذ أن أزال الخميني الشاه عن العرش الإيرانيّ. لقد ظهرت عبارات أخرى مثل «هلال الأزمة»، «قوس عدم الاستقرار»، «الثورة الإسلاميّة»، لكنّها لم تلقَ كلّها النجاح نفسه. لم يختلف أحد كثيرًا، على الأقلّ بالنسبة الى مستوى غموض المواقف الذي يسود السياسة الخارجيّة الأميركيّة على الأمر الذي يحتاج إلى تسمية، لكنّه كان من الصعب اختصاره في عبارة واحدة. داعبت الخيال عبارة «صدام الحضارات» لأنّها كانت ديناميكيّة، متفاعلة، بريئة، حسب هانتنغتون، من التعريفات والحواجز الغريبة، فهي ليست متطرّفة أو عنصريّة بشكل شفّاف، وتكاد أن تكون هيغيليّة Hegelian في عمقها الظاهر بالتوازن الجدليّ بين الخير والشرّ. لقد فاز «صدام الحضارات» بالجائزة بفضل مقام مؤلّفه الرفيع في مجال العلوم السياسية المضاف إلى شهادة قرّاء مجلة «الشؤون الخارجيّة» Foreign Affairs المشهود لهم بنفاذ البصيرة.

من وراء هذا المظهر الجذّاب، يكمن شعور يرجع إلى عهد باسيل ماثيوز. الحضارات المحتم عليها أن تتصادم لا يمكن أن تتطلّع إلى مستقبل مشترك.فالإسلام عند ماثيوز مثل الإسلام عند هانتنغتون غير قابل للإصلاح. أمّا التوتر في الفكر البروتستانتيّ الأميركيّ الذي ورثه الرجلان فيُبرز ضدّ المسلمين عبارة «الآخر» لكي يميّزوا أنفسهم بصفتهم الأقوم أخلاقًا من الآخرين، وهي العبارة نفسها التي استخدمها البروتستانت الأميركيّون ضدّ الكاثوليك واليهود.

إنّ المقارنة مع نظريّات البروتستانت المتعلّقة بالكاثوليك واليهود تستحق الدرس. ماذا حلّ بالرفض البروتستانتيّ الشرس لتصوّر مستقبل أميركا - المستقبل الذي حصل بالفعل - الذي يتّفق فيه البروتستانت والكاثوليك المختلفون في أمور أخرى، ولكن، في ما عدا ذلك، يعيشون بوئام واحترام متبادل. لقد مثّل فوز جون ف. كينيدي عام 1960 في الانتخابات الأوّليّة للحزب الديمقراطيّ في ولاية فيرجينيا الغربية ذات الأكثريّة البروتستانتيّة أكبر برهان على أنّ الشعب الأميركيّ له قدرة على الاستيعاب أكثر ممّا لدى الواعظين والإكليريكيّين منهم. وماذا عن معاداة الساميّة لدى البروتستانت الذي قيّد بشكل قاسٍ الخيارات التعليميّة والتوظيفيّة والسكنيّة لليهود الأميركيّين والذي سمح لكارهٍ خبيث مثل هنري فورد Henry Ford أن

يظهر كأنّه رجل عظيم؟ منذ الخمسينيّات وبعدها، مع ظهور وقائع المحرقة اليهوديّة وتبيان النتائج الرهيبة لمعاداة الساميّة لدى الأوروبيين، برز مصطلح «الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة» من خلفية فلسفية مغمورة - استخدم نيتشه عبارة «اليهوديّة-المسيحيّة» بصفة الاحتقار في كتابة «المسيح الدجال» The Anti-Christ ليصف العيوب الاجتماعيّة - ليصبح في ما بعد التعبير الأمثل عن الشعور باستيعاب اليهود، وبرفض مسيحيّ عالميّ للبربريّة النازيّة. إننّا نستخدم هذا التعبير اليوم بشكل لا إراديّ في كتبنا المدرسيّة، وفي الجدل السياسيّ، وفي الطريقة التي نقدّم بها أنفسنا للغير حول العالم.

القبول الأعمى لاصطلاح «الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة» كمرادف لـ«الحضارة الغربيّة» يُبيّن بشكل واضح أنّ التاريخ ليس قدريًّا. لا أحد يملك حتّى أدنى معرفة بالعلاقات اليهوديّة-المسيحيّة خلال الألفيّتين الماضيتين يمكن أن تفوته المفارقة في ربط مجتمعين لهما ديانتان مختلفتان ولم يتّفقا خلال كلّ تلك الفترة على اصطلاح واحد. وربّما يشكّ البعض أنّ استفتاءً سماويًّا لأصحاب المقام الرفيع في الطرفين المسيحيّ واليهوديّ اللذين طالما تفرّقا قد يبيّن أنّ الأغلبيّة عند الفريقين تظهر رفضًا لهذا التعبير.

في الواقع، قد يقول المؤرّخون إنّ التعبير مبرّرٌ بشكل كبير. فالجذور التوراتيّة المعروفة، والاهتمامات اللاهوتيّة المشتركة، والاختلاط المتواصل على الصعيد الاجتماعيّ، والمساهمات المتبادلة لما يوصف في الوقت الحاضر بالبحيرة المشتركة من الأفكار والمشاعر، يعطي المجتمعات الأوروبيّة-الأميركيّة المسيحيّة واليهوديّة الأساس المتين لإعلان تضامن حضاراتهم. إلاّ أنّ الصلات التوراتيّة والمذهبيّة بين اليهوديّة والمسيحيّة ليست أقرب من تلك التي بين المسيحيّة والإسلام.

يُدرك المؤرّخون المساهمات الضخمة التي قدّمها المفكّرون المسلمون إلى الفكر الفلسفيّ والعلميّ القروسطيّ الذي استخدمه الأوروبيّون المسيحيّون واليهود في ما بعد لنشوء الغرب المتطوّر. كما أنّه كان هناك احتكاك بين الإسلام والغرب. وعلى الرغم من فترات الحروب، أقام التجار الأوروبيّون عبر قرون علاقات تجاريّة حيّة مع المسلمين على الشواطئ الجنوبيّة والشرقيّة للبحر المتوسّط. وقد ضجّت المخيّلة الأوروبيّة بقصص عن السارازان والمور (مسلمي إسبانيا وشمالي غرب إفريقيا) (Moors وSaracens) والفانتازيا الشرقيّة لوقت طويل. أمّا من الناحية السياسيّة، فإنّ اربع عشرة دولة أوروبيّة من أصل أربع وثلاثين كانت لوقت أو لآخر تحت سيطرة المسلمين لحقبة تمتدّ إلى قرن أو أكثر.

ويشير المؤرّخون في تلك الدول عند حديثهم عن تلك الحقبة من الحكم الإسلامي، أحيانًا، إلى أنّها تمثل وضعًا شاذًا، فهي بمثابة فراغ لا يمكن تفسيره لما كان يجب أن يكون ماضيًا مسيحيًّا متواصلاً. أو يصفونها بأنّها مليئة بالحوادث المروّعة من الظلم القاسي، ممثلّة ببعض الأحداث الشاهدة على ذلك. ولكن، في الحقيقة، تأقلمت معظم الشعوب التي عاشت تحت الحكم الإسلامي، مع النظرة الحضاريّة التي أتت معه، وعاشت حياةً هادئة.

إنّ إصرارنا الحالي على إيجاد فوارق عميقة بين الغرب والإسلام، في ما يسميه هانتنغتون بالاختلافات الحضاريّة، يُعيد إحياء شعور هو غاية في القدم. كما في الماضي، كانت هناك أحداث درامية أدّت إلى إثارة هذه اليقظة. فسقوط صديق أميركا، شاه إيران، واحتجاز الديبلوماسيّين الأميركيين المؤلم في طهران عام 1979، مهّدا للهجمات الإرهابيّة على برجي التجارة العالميّة ووزارة الدفاع الأميركيّة (البنتاغون) في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001. إلاّ أنّ ذلك أعطانا عشرين عامًا مسبقة من الزمن للانشغال بما صُوّر على انه مؤامرة إسلامية وللقيام بأعمال سياسيّة قائمة على مبادئ دينيّة.

في خلفية تلك الأحداث تحوم ظلال تغيّرات عنيفة سابقة : سقوط القدس الصليبيّة في يدي صلاح الدين سنة 1187، سقوط القسطنطينيّة البيزنطيّة في أيدي العثمانيّين سنة 1453، والحصار العثماني الذي كاد ينجح لمدينة فيينا سنة 1529، وهي فقط ثلاث وقائع من أصل وقائع أخرى يمكن تعدادها. لقد أثّرت تلك الحوادث في خلق شعور من الهلع ممّا قد يحدث إذا ما ساد حكم المسلمين على نطاق أوسع. لقد أضفى المؤرخ إدوارد غيبون Edward Gibbon على هذا الخوف التعبير الكلاسيكيّ له في القرن الثامن عشر من خلال مناقشته لما كان يمكن حدوثه لو لم تلحق الهزيمة بفرقة هجوميّة إسلاميّة قادمة من إسبانيا على يدي شارل مارتيل Charles Martel في معركة تور(*) Battle of Tours عام 732: «لربّما كان تفسير القرآن يُدرّس في مدارس أوكسفورد، وتلامذتها يشهدون لأشخاص قد تمّ تطهيرهم بقداسة الوحي الذي نزل على محمّد وحقيقته»[6].

ويُظهر القول الاتي كيف عبّر مؤلف الكراريس اللوثري عن ذلك الشعور عام 1537 عندما ظنّ الكثير من الأوروبيّين أنّ حصارًا جديدًا وناجحًا لمدينة فيينا أمرٌ محتمل:

> يجب أن يرتاح المسيحيّون عندما يعلمون أنّ الامبراطوريّة التركيّة هي عدوّة

(*) تعرف أيضًا بمعركة بواتييه (المترجم).

(6) *Decline and Fall of the Roman Empire*, (New York Bradly, n.d.) vol. V; p. 423.

> الله، وأنّ الله لن يسمح لها بحكم المسيحيّن. وعلى الرغم من أن سماح الله بتفوّق تلك الإمبراطوريّة في هذه الأوقات هو بمثابة عقاب قاس، إلاّ انّه لن يدع المسيحيّن يستسلمون تمامًا، ولن يحكم محمّد وحده العالم كلّه... لذا يجب أن يثق هؤلاء الذين يحاربون الأتراك بأنفسهم... وبأنّ حربهم لن تذهب سدًى، بل ستساهم في دحر التقدّم التركيّ، لكي لا يصبح الأتراك قادة العالم[7].

ربّما يصحّ القول إنّ الخوف من الإسلام في الماضي كان أكثر نفعًا من ضرره. لقد حشدوا الجماهير الخائفة وحثّوها على الهروب من اليأس واللجوء إلى الإيمان بدينها، والاستجابة العسكريّة التي ساهموا بها لأسباب إيديولوجيّة ما كانت أكثر دمويّة من المتوقع في كلّ الأحوال.

لحسن الحظّ، وبسبب كراهيّة المسيحيّن الفطريّة للغرباء، لم يكن هناك آنذاك سوى القليل من المسلمين المقيمين في الأراضي الأوروبيّة المسيحيّة. لذلك، لم يكن هناك أشخاص محلّيّون يمكن قتلهم عندما حوّل الوعاظ الدينيّون رعاياهم إلى كتلة تتميّز بالخوف من الإسلام. وكان لليهود الحظ الأسوأ، طبعًا، عندما صُوِّبت سهام الحذر المسيحيّ إليهم، كما جرى مرّات عدّة، بما فيها خلال زمن انتشار «وباء الطاعون» «Black Death» 1348-1349: «بسبب ذلك الوباء، لُعِنَ اليهود في جميع أنحاء العالم واتُّهموا بأنّهم هم الذين افتعلوا الكارثة من خلال السمّ الذي وضعوه في المياه والآبار... لذلك أُحْرِقَ اليهود في جميع الأماكن من البحر المتوسّط إلى ألمانيا»[8].

لكنّنا، لم نعد نعيش في عزلة قروسطيّة، فثمّة أقلّيّات إسلاميّة كبيرة تعيش وتعمل في كلّ دول العالم تقريبًا، بما فيها كلّ الدول الأوروبيّة وأميركا وكندا. أمّا احتمال وقوع الأسوإ بسبب النظر إلى الإسلام على أنّه ذلك الآخر الشرير فيجب أن يجعلنا حذرين من الخروج بصيغ ربّما تحوّل مجتمعاتنا الوطنيّة الى معسكرات متخاصمة.

عندما زارت مستشارة الحكومة البلجيكيّة قسم الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا

---

(7) John W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of The Reformation*, Transactions of the American philosophical society, N.S.LVIII/9 (1968), p. 44.

(8) Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval world: A Sower book*, 315-1791 (1938; reprint, Westport: Greenwood, 1975), p. 45.

واجتمعتُ ببعض الباحثين الأكاديميّين منذ سنوات، كانت تبحث عن أفكار تساعدها على دعوة المسلمين المقيمين في بلجيكا ليصبحوا مثل المواطنين «الطبيعيّين». كما أكّدت أنّ حكومتها ترحب بهم للعيش في بلجيكا، لكنّ من الأفضل أن يكونوا موزّعين هنا وهناك كي لا يشكلوا تجمّعات اجتماعيّة مختلفة. وبذا، لا يكون ظهور حجاب الرأس واللحى الطويلة لافتاً، ولا يشوش وجودهم على الجمهور البلجيكيّ الوطنيّ. وبما أنّنا كنّا نجلس في غرفة مطلّة على حيّ «هارلم»(*)، بدا لها أنّ عيش الجماعات المختلفة مجتمعة يجب ألاّ يكون بالضرورة على شكل مجتمع مغلق أو «غيتو». فالأقلّيّات الاجتماعيّة الظاهرة ليست أمرًا مفروضًا في الحياة الأميركية وحسب، وإنّما هو ينبوع من الإبداع الثقافيّ. وربّما، مع الوقت، سوف يصبح هؤلاء الناس بحجابهم ولحاهم مصدرًا مماثلاً في بلجيكا.

السؤال الذي يواجه الولايات المتّحدة الأميركيّة هو ما إذا كانت مأساة الحادي عشر من أيلول مناسبة للغوص في الخوف من الإسلام الممثّل بشعارات مثل «صدام الحضارات»، أو فرصة لتثبيت مبدإ الاستيعاب الذي هو أفضل ما في التراث الأميركيّ. وربّما تشهد السنوات القادمة حروبًا وكوارث تُنسينا ما مررنا به. لكنّها يجب ألا تتّصف بإضفاء وصمة عار على أقلّيّة من الشعب الأميركيّ من قبل أكثريّة معبأة ووصف تلك الأقلّيّة بأنّها تنتمي إلى حضارة دينيّة غريبة وشريرة. كما يجب أن تُستبعد عبارة «صدام الحضارات» كلّيًّا من الاستعمال الشعبيّ قبل أن يعمد الأشخاص الذين يحبّون استخدامها إلى البدء بتصديقها.

«الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة»

على ما أعلم، لم يستعمل أحد عبارة «الحضارة الاسلاميّة-المسيحيّة»، بل أكثر من ذلك، أظنّ أنّ الكثيرين من المسلمين والمسيحيّين قد يصعقهم مجرّد سماع الفكرة التي تتضمّنها، وأنّ قرّاء آخرين قد يعتقدون أنّ كلمة «يهوديّة-» حُذفت من العبارة. يبقى لي أن أتمنّى أن يتمهّلوا في إصدار حكمهم الأخير إلى أن أنتهي من عرض «حجج دفاعي» في تقديم تلك العبارة.

بادئ ذي بدء، السؤال الذي يُطرح هو لماذا لا أقول «الحضارة الإسلاميّة- اليهوديّة-المسيحيّة»؟ لو كنت أفتّش عن عبارة تشير إلى المعتقدات المقدّسة السائدة في تلك الديانات الثلاث، فقد تكون هذه العبارة مقبولة على كونها مستغربة. غير أنّ عبارات مثل «الديانات الإبراهيميّة»، «أبناء إبراهيم»، و«النصوص المقدّسة الساميّة» تخدم الهدف تمامًا في تلك الحالة.

(*) حيّ نيويوركيّ تسكنه غالبيّة من الأميركيّين السود (المترجم).

لكنّني أحاول أن أنقل شيئًا مختلفًا. إنّ الأساس التاريخيّ للفكر السائد في المجتمع المسيحيّ في أوروبا الغربيّة (وليس في كلّ المجتمعات المسيحيّة في كلّ مكان)، والفكر السائد في المجتمع المسلم في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (وليس في كلّ المجتمعات المسلمة في كلّ مكان) المبني على أنّهما ينتميان إلى حضارة تاريخيّة واحدة يذهب إلى أبعد من المعتقدات المقدّسة. هذه العلاقة الإسلاميّة-المسيحيّة التاريخيّة تختلف اختلافًا واضحًا عن العلاقة اليهوديّة-المسيحيّة المستترة أكثر ممّا قد توحي به عبارة «الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة». ويتقاسم المسيحيون واليهود (لا أحد يُدخل يهود اليمن أو مسيحيّي إثيوبيا في النقاشات المتعلّقة بالجذور «الغربيّة») تاريخًا من التعايش المتّسم بالمأسوية لا بالبناء، ويصل إلى ذروة مأساته في فظائع المحرقة اليهوديّة. أمّا التعايش بين المسلمين والمسيحيّين في غرب أوروبا، فإنّه لم يكن بمثل هذه القسوة. إنّ عبارة «الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة»، وعلى العكس من التوزيع غير المتساوي للمساحة الاجتماعيّة والسياسيّة والمكانيّة التي تُشكّل الأساس للعلاقة المسيحيّة-اليهوديّة في أوروبا التي يمكن أن تقارن بطريقة مثمرة مع العلاقة التاريخيّة بين الإسلام والمسيحيّة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فإن تعبير «الحضارة الاسلامية-المسيحية» يشير إلى الترابط الطويل والقدريّ بين مجتمعين صديقين يتمتّع كل منهما بالسيادة في منطقتين جغرافيتين متجاورتين، ولهما مساران موازيان الواحد للآخر. لا نستطيع فهم المسار التاريخي المسيحي، ولا ذاك الإسلاميّ من دون النظر إلى علاقته مع المسار الآخر. بينما لـ «الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة» جذور تاريخية معيّنة داخل أوروبا، وردّات فعل لكلّ من الديانتين على الكوارث التي حصلت في القرنين السابقين. إلاّ أنّ «الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة» تتضمّن جذورًا تاريخيّة وجغرافيّة مختلفة، ولها آثار مختلفة على قلقنا بالنظر إلى حضارتنا الحاليّة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هناك حضارتين أخريين يمكن تسميتهما وتستحقان الدرس، ولكنّا لن نتطرّق إلى مناقشتهما هنا. إنّ الحديث عن «الحضارة اليهوديّة-الإسلاميّة» يركّز على العلاقات الكتابيّة المقدّسة، العلاقات القانونيّة، تلك المتعلّقة بشعائر الديانتين، وعلى المجتمعات اليهوديّة التي تقيم على الأراضي الإسلاميّة، وعلى الأدب اليهودي-العربي، واليهودي-الفارسي، وأيضًا على التفاعل الفكريّ والدينيّ المتبادل الذي يظهر أفضل ما يظهر، من خلال أعمال المفكّرين المسلمين واليهود في إسبانيا الإسلاميّة. ويسعنا هنا ذكر الكثير من الكتابات الثقافية التي اختصّت بهذه الموضوعات، إلاّ أنّها لم تكن تحت عنوان «الحضارة اليهوديّة-الإسلاميّة». *أمّا الصلة الثانية فتربط الإسلام بالمسيحيّة الأرثوذكسيّة من خلال ما*

يسمّى بـ«الحضارة البيزنطيّة-الإسلاميّة». (فضّل أوزوالد شبنغلر كلمة مجوسيّة Magian في كتابه «أفول الغرب»). وبينما لم يكن للمسيحيّين اللاتين خارج إسبانيا خبرة في التعامل مع المجتمع المسلم، فالكثير من المسيحيّين الأرثوذكس عاش لقرون في ظلّ الاضطهاد(*) في الأراضي الإسلاميّة. و بما أنّه لم يكن للمفكّرين المسلمين سوى احتكاك بسيط مع الحياة الفكريّة في أوروبا الغربيّة، فقد نهلوا كثيرًا من الإرث الإغريقيّ الذي حفظه المسيحيّون الأرثوذكس. هكذا دخلت المجتمعات المسيحيّة المختلفة العصر الحديث وهي تحمل مواقف من الإسلام تختلف كثيرًا عن تلك التي كانت في أوروبا الغربيّة. ولكنّني أترك ذلك النقاش للآخرين.

قبل بدء المرافعة لدعم دعوى الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة فإنّه حان وقت التخلّص من استخدام علامة المزدوجين، إذ يجب أن نظهر ضرورة استخدام هذا المصطلح بحدود أشمل. أوّلاً، إنّ استخدامه يجعل عبارة هانتنغتون تفقد معناها. فإذا ما استوعبنا أنّ المجتمعات الإسلاميّة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، والمجتمعات المسيحيّة في أوروبا الغربيّة وأميركا، تنتمي إلى الحضارة نفسها، عندها تكون الخلافات بين عنصرين ينتميان إلى حضارة واحدة يأخذ طابع الصراع الداخلي بشكل آليّ، الأمر الذي يشبه تاريخيًّا الصراعات السابقة بين المجتمعات الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة مهما يكن مستوى العداوة بين الطرفين. فمجرّد افتراض أن يكون لهما إرثٌ مشترك يحول دون النظر إليهما وكأنّهما حضارتان مختلفتان، وبالتالي يجعل تخيّل التوصل إلى المصالحة النهائيّة بينهما أمرًا سهلاً. ولنا في إعادة انضمام روسيا إلى أوروبا بعد سقوط الاتّحاد السوفياتيّ ما يدعونا إلى المقارنة. فالدم لا يتحوّل إلى ماء.

ثانيًا، الأسئلة الحاليّة المطروحة حول قدرة المسلمين على الارتفاع إلى مستوى الحضارة الغربيّة، أو إلى أيّ حضارة ما في أذهان بعضهم، تصبح غير واردة. فنقّاد الإسلام في الغرب يقترحون دائمًا إجراء اختبارات حضاريّة تشبه اختبار تغيير لون الورق Litmus Test: هل وصل الإسلام، أو إنّه على الطريق إلى الوصول إلى المستويات الغربيّة في تحقيق المساواة بين الجنسين؟ هل يستطيع الإسلام فهم حقوق الإنسان بطريقة مشابهة ومقبولة للطريقة التي ينظر بها الغرب، لكي نحسبه حضاريًّا؟ هل يستطيع المسلمون فهم التسامح الدينيّ والعلمانيّة بشكل يقتربون فيه من المُثُل الغربيّة لكي يستحقّوا من خلالها الإنضمام إلى «نادي» الحضارة؟ إنّ اختبارات مثل هذه، والتي اقْتُرِحت مترافقة «مع رفض إراديّ لفشل الكثير من البلاد

(*) يبدو لي أنّ هنالك شيئًا من المبالغة أو التعميم في هذا التوصيف، وبخاصّة أن المؤلّف لا يلتزم به في الصفحات التالية من هذا النصّ (المترجم).

الغربيّة المرعب، منذ ما يقارب مئة سنة فقط، في التوصّل إلى تلك المعايير، قد استعملت كأدوات خطابيّة من أجل الوصول إلى أنّ الإسلام مقصّر في كل تلك النواحي أكثر من كونها أسئلة جدّيّة.

إلى اليوم، تُعبّر فرقٌ من الملتزمين الدينيّين اليهود أو المسيحيّين عن آراء متعصّبة، تتراوح ما بين القيود على تصرّفات النساء وخياراتهنّ، إلى تشجيع الحكومات على دعم المؤسّسات الدينية، والأمل في إنشاء ثيوقراطيّة مسيحيّة قريبة، تبتعد بشكل جذريّ عن معايير العلمانيّة والمساواة التي زخرف بها الصليبيّون الجدد أصحاب «صدام الحضارات» راياتهم.

وكثيرًا ما تجد الانتقادات القاسية والمواقف غير المتسامحة لدى بعض المجموعات الإسلاميّة ما يقابلها لدى بعض المجموعات المسيحيّة واليهوديّة، وحتّى ضمن بعض المجموعات العلمانيّة الغربيّة غير الدينيّة. لكن، بما أنّ اليهود والمسيحيّين والعلمانيّين الغربيّين أعطوا أنفسهم امتياز العضويّة الدائمة في «نادي» الحضارة، فإنّ العيوب، من ناحية الإيديولوجيا ومن ناحية الممارسات الصادرة عن المجموعة اليهوديّة أو المسيحيّة، هي في نظر الأكثريّة لا تطعن في حضارتهم ولا تهددها إذ تُبنى عليها تلك المعتقدات الدينيّة بكليّتها.

تجتاز اليهوديّة والمسيحيّة على مستوى التعريف اختبار تغيير لون الورق Litmus test نفسه المطروح على الإسلام على الرغم من أنّ بعض الملتزمين منهم يفرضون ملابس معيّنة على النساء، ويحرّمون المشروبات الروحيّة، ويطالبون بفرض الصلاة في المدارس الرسميّة، ويضطهدون مثليّي الجنس، ويلعنون الذين ينتمون إلى الديانات الأخرى.

من جهة أخرى، يُتّهم المسلمون من جميع الفئات، بسبب اعتقادهم الدينيّ، بأنّهم شركاء في أبشع الممارسات الناتجة عن بعض المجموعات المنتمية إلى دينهم. فجيم جونز Jim Jones ودافيد كورش David Koresh ومائير كاهانا Meir Kahane(*)، لا يمثّلون المسيحيّة ولا اليهوديّة بنظر الغرب المتحضّر. لكنّ هذا الغرب نفسه ينظر إلى أسامة بن لادن والملاّ محمّد عمر بصفتهما يمثّلان الإسلام.

ما يقف عائقًا في طريق تكوين مفهوم الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة هو سرد قصصي تاريخي

(*) كان الأوّلان يمثّلان مجموعتين متطرّفتين مسيحيّتين في أميركا. قام الأوّل بالانتحار مع عدّة مئات من أنصاره. وهاجمت السلطات الأميركيّة الثاني وقتلته مع حوالى ثمانين من أنصاره في بلدة «واكو» الواقعة في ولاية تكساس. أمّا الثالث، فكان قبل اغتياله من مهاجر مصريّ في نيويورك، يمثّل مجموعة متطرّفة يهوديّة تدعو إلى طرد العرب من فلسطين - (المترجم).

مشبع بالرعب والجدال منذ أربعة عشر قرنًا، وأيضًا، بالطبع، القناعة الحاليّة لدى الكثير من الغربيّين بأنّ هناك «عيبًا» يكمن في الإسلام بحدّ ذاته. أقترح أن أناقش أوّلاً، وبشكل مفصّل المشكلة الأولى، القصص الأساسيّ القديم. وأترك السؤال عمّا هو عيب الإسلام، إذا كان موجودًا فعلاً، للفصل التالي. إذا ما استعرضنا الأربعة عشر قرنًا الماضية من خلال حضارة إسلاميّة-مسيحيّة مشتركة بطريقة مقنعة، فهذا يسهّل تحليل أحداث جرت قريبًا في الشرق الأوسط، وتحليل أزمة السلطة القائمة حاليًّا في الإسلام.

ثمّة بعض اعتراضات سطحيّة لإعادة سرد التاريخ بتلك الطريقة، وبعض العوائق التي قد تقف في طريق ربط التاريخ الإسلاميّ بالتاريخ المسيحيّ اللاتينيّ:

- فارق التسلسل الزمنيّ أو الكرونولوجيّ: عاش [النبيّ] محمّد بعد سبعمائة سنة من المسيح.
- عدائيّة متأصّلة: هاجم الإسلام العالم المسيحيّ باستمرار وأظهر عدائيّة قاسية ضدّ المسيحيّين.
- الخطأ الكتابي: القصص الكثيرة المشتركة بين القرآن والكتاب المقدّس ليست دقيقة أو هي مشوّهة في نسختها القرآنيّة.
- رفض الحقيقة الإلهيّة: اعتراف الإسلام بنبوّة إبرهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد كرسل من عند الله لا تؤكّد ألوهيّة المسيح.
- عدم الامتنان: لم يعترف الإسلام قط بفضل العقيدتين اليهوديّة والمسيحيّة عليه ولم يقبلهما كديانتين سابقتين (وبالتالي أرفع مقامًا).

إنّ مثل هذه العوائق لا تصمد أمام التفحّص والتدقيق. فإذا ما أخذنا التفاوت الزمني أو الكرونولوجي: لا يجد أحد صعوبة في فهم أنّ للمسيحيّة الغربيّة شكلين اثنين : الكاثوليكي والبروتستانتي، على الرغم من أنّ خمسة عشر قرنًا تفصل ما بين ولادة المسيح واليوم الذي علّق فيه مارتن لوثر Martin Luther أطروحاته الـ95 على باب كنيسة كاسل في ڤيتنبرغ Castle Church in Witenberg عام 1517. كما أنّ فترة زمنيّة مماثلة تقريبًا تفصل ما بين نزول الوصايا العشر على موسى وولادة المسيح. لكنّ هذا لا يعيق استخدامنا لعبارة اليهوديّة-المسيحيّة، طالما اعتبرنا أنّ المعتقدات الدينيّة منبثقة عن تلك التي سبقتها، أو قريبة منها، فإنّ مرور الزمن ليس عاملاً أساسيًّا.

ماذا عن الكراهيّة؟ هل حارب المسلمون المسيحيّين وعبّروا عن كراهيةٍ تجاههم؟ نعم،

بين فترة وأخرى وكانت أعمالهم ومشاعرهم متبادلة بشدّة مع المسيحيّين. ولكن، ألم يعبّر البروتستانت الأوائل أيضًا عن السخرية والازدراء تجاه الكاثوليك ويقفوا ضدّهم في حروب شديدة الدمويّة؟ ألم يفصل مؤسّسو البروتستانتيّة أنفسهم ويهشّموا صرح الدراسة الفلسفيّة اللاهوتيّة التقليديّة Scholastic Scholarship التي بناها الرهبان ورجال الدين الكاثوليك خلال أجيال عديدة ؟ وفوق ذلك، ألَم يزدر المسيحيّون الأوائل اليهود لرفضهم الاعتراف بمسيحهم ويعلنوا أنّ أكداس التعاليم الأخلاقيّة والقانونيّة التلموديّة لم تعد ذات شأن بسبب بروز قانون جديد عبّر عن نفسه بشخص السيّد المسيح؟ ألَم يردّ اليهود هذا الازدراء ويلعنوا أولئك اليهود الذين تخلّوا عن الشريعة التلموديّة وأصبحوا مسيحيّين؟

إنّ ارتباطات النسب بين البروتستانتيّة والكاثوليكيّة وبين المسيحيّة واليهوديّة المنغرسة في حديثنا الرئيسيّ عن الحضارة اليهوديّة-المسيحيّة لا تعتمد على الاحترام المتبادل والعلاقات السلميّة بل تعتمد على التسلسل الزمنيّ. وقد يكون البروتستانت والكاثوليك قاموا بذبح بعضهم بعضًا في الماضي وقد يكون المسيحيّون ذبحوا وشوّهوا سمعة اليهود وتلقّوا الاحتقار والخوف مقابل ذلك، لكنّ تقديرنا - اليوم - لعلاقات القرابة الحضاريّة بين البروتستانت والكاثوليك واليهود اكتسبت مناعة ضدّ مثل هذه الذكريات التاريخيّة المشؤومة.

وهكذا، يبدو أنّنا لا نشرك الإسلام في نادينا الحضاريّ لأسباب أهمّها أنّنا ورثة بناء أو إطار مسيحي لتاريخ حصريّ بصورة متعمّدة. أمّا المسيحيّة الغربيّة، فنظرت إلى الإسلام بوصفه «الآخر الحقود» لقرون عديدة واخترعت أسبابًا كثيرة للاحتفاظ بهذه النظرة. إلاّ أنّ هذه الأسباب جاءت في المرتبة الثانية للحقد. ولا شكّ أنّ تغيير الغرب نظرته إلى الإسلام عبر القرون يوضح أنّ أسباب كره الإسلام قُدّمت كمسوغات لبغض سابق ومستمر وليس العكس. ولا يزال هذا الاتّجاه مستمرًّا إلى يومنا الحاضر. ومنذ 11 أيلول/ سبتمبر 2001 استمعنا إلى رجل دين بروتستنتيّ يهاجم [النبيّ] محمّداً واستمعنا إلى اتّهامات لا حصر لها بأنّ الإسلام هو دين الإرهاب. والواقع أنّ هذه الهجمات الكلاميّة لا تستقي مصدرها من تقاليد الخوف السابقة من الإسلام.

فلغة اليوم المعادية للإسلام لا تهتمّ بتكرار أصوات الخوف من الإسلام العائدة لقرون ماضية أكثر من إيجاد طرق جديدة للتعبير عن أحقاد قديمة. غير أنّ الظروف الحاليّة التي تجعل جزءًا من الجمهور [الغربيّ] يستمدّ الرضا العاطفيّ من تحديث وإعادة تعليب الخوف التقليديّ من الإسلام لا تستأهل دفع العالم إلى سلسلة من الحروب أو تغذية تشويه سمعة

[المسلمين] الذين يمثّلون جزءًا مهمًّا من سكّان أميركا.

كما أنّ إعادة نظر أساسيّة في التفكير الغربيّ حول العلاقات مع الإسلام تستلزم نظرة جديدة إلى التاريخ. وسأقوم بتحديد مثل هذه النظرة في الأقسام التالية من الكتاب. فالتطوّر التاريخيّ للإسلام وللمسيحيّة الغربيّة سارا بشكل متوازٍ كثيرًا احدهما مع الآخر إلى حدّ أنّ مجتمعَي المؤمنين يمكن التفكير فيهما كأنّهما نسختان متشابهتان من نظام دينيّ-اجتماعيّ واحد، تمامًا مثلما يمكن اعتبار المسيحيّة الأرثوذكسيّة والمسيحيّة الغربيّة نسختين من نظام دينيّ اجتماعيّ واحد.

خلال قرون ثمانية مضت مسارات الإسلام والمسيحيّة الغربيّة في نفس الاتّجاه وتطابقتا أحيانًا ايضاً.

فالمسيحيّون اللاتين والمسلمون في الشرق الأوسط مرّوا بتجارب مشتركة في فترات زمنيّة متقابلة. لكنّهم تجاوبوا مع تلك التحدّيات بطرق مختلفة. وكان لهذا التفاوت في ردّات فعلهم نتائج أثرت على طريقة تعاملهم مع التحدّيات المقبلة. وتراكم هذا التباعد وساهم في اتّباع طرق مختلفة لكلّ منهما. وقد ظهرت هذه النتائج واضحة في القرن الرابع عشر واستمرّت حتّى القرن السادس عشر.

منذ ذلك الوقت، اتّبعت المسيحيّة الغربيّة مع مستعمراتها الخارجيّة والإسلام مع المجتمعات المسلمة الكبرى خارج الشرق الأوسط، مسارات مختلفة بشكل واضح، تمامًا مثل التوأمين اللذين كان من الصعب التفريق بينهما في الصغر، لكنّهما عندما كبرا صارت لهما شخصيّتان متميّزتان لا تتّفقان بعضهما مع البعض. وبينما مرّت الثقافتان الشقيقتان في مراحل حياتيّة متشابهة بطريقة مدهشة وذلك في القرون الأولى، غير أنّهما بعد عام 1000 أخذتا تتصرّفان كأنّهما خصمان في دراما تُمثّل على المسرح العالميّ. أمّا الطريقة التي لعب كلّ منهما دوره كخصم للآخر فكانت لا تزال تظهر طابع الأخوّة الذي كان لكلّ منهما وكذلك الأداء الذي قام كلّ منهما به في نظام مشترك هو : الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة.

أشقّاء على الطريق نفسه: القرون الأولى

بين عاميّ 632 و711، هزمت الجيوش العربيّة مزوّدة بالوحي الإلهيّ الذي نزل على النبيّ محمّد أعدادًا كبرى من الأعداء الفرس، والبيزنطيّين، والقوطيّين الغربيّين. وفرضت سلطتها على رقعة كبيرة من الأراضي الممتدّة من شمالي إسبانيا إلى جنوبي باكستان. كلّ الأراضي من

مصر باتّجاه الشرق، التي أصبحت في القرن السابع جزءًا من الخلافة، كما يُسمّي المؤرّخون الامبراطوريّة الإسلاميّة تبعًا للقب حاكمها، كانت جزءًا من المقاطعات الخاضعة لسلطة الإسكندر الأكبر. وقد تأثّرت بعده، بأساليب الحياة والفلسفات اليونانيّة، من خلال ملوك وجنرالات اليونان ومقدونيا وجنرالات الفرس الذين تتالوا على رئاسة الإمبراطوريّة بعد وفاة الإسكندر عام 323 قبل المسيح.

أمّا في غربي مصر، فضمّت الخلافة إليها أجزاءً من إفريقيا، وإيبيريا، وجنوب فرنسا التي كانت في السابق تقع تحت حكم الإمبراطوريّة الرومانيّة. وهناك أيضًا، نظر الفنّانون والكتّاب والقادة السياسيّون الرومان إلى الثقافة اليونانيّة كنموذج كان عليهم مضاهاته.

وهكذا، يجب القول بإنصاف، إنّ انتصارات المسلمين، التي استوحت إلهامها من قيادة نبيّها الناطق بالعربيّة، فرضت تحدّي السيطرة على بلاد وجماهير ذات توجّهات ثقافيّة يونانيّة - رومانيّة مسيطرة في طبقاتها الاجتماعيّة العليا. وهذا التحدّي نفسه واجه المسيحيّين القدامى منذ القرون الأولى متأثّرين بحياة وموت مسيحهم الناطق باللغة الآراميّة.

إنّ التجارب التي مرّت بها المسيحيّة من قبل قدّمت بعض الظروف التي ساهمت في التوسع الإسلاميّ فيما بعد من خلال السقوط المفاجئ لأكبر المجتمعات المسيحيّة لذلك الزمن تحت سيطرة الحكّام المسلمين. ثمّة صعوبة في تقدير النسبة الصحيحة لاتّساع المجتمع المسيحيّ في إسبانيا، وشمال إفريقيا، ومصر، وشرق المتوسّط، والجزيرة العربيّة، وبلاد ما بين النهرين، وإيران. لكنّ هذه الأراضي تضمّنت ثلاثة من أصل أربعة مراكز بطريركيّة: القدس، والإسكندريّة، وأنطاكية، التي أنجبت معظم قادة الفكر والكتّاب المسيحيّين، بمن فيهم المسيح وتلاميذه الاثنا عشر، واليهود والفلسطينيون والسوريون الذين كتبوا الرسائل الانجيليّة وبشارة المسيح في العهد الجديد، والقدّيس المصريّ أنطونيوس الذي كان رائد نهج الرهبنة وأساقفة الإسكندريّة وأنطاكية الذين قدموا الصيغ الأساسيّة لفهم الثالوث الأقدس وشخصيّة المسيح، ومجموعة من علماء اللاهوت المهمّين في شمال إفريقيا حيث نجد شخصيّة القدّيس أوغسطين في مقدّمتهم.

ومن المؤكّد أن الأناضول (تركيا) واليونان ضمّتا مجموعات مسيحيّة كبرى ظلّت مستقلة، وكانت القسطنطينيّة هي الولاية المسيحيّة الأمّ ومركز البطريركيّة. لكن، بما أنّ تلك المجتمعات كانت تعتمد اللغة اليونانيّة في الشؤون الكنسيّة وظلّت تتبع البطاركة الشرقيّين بدلاً من بابا روما فإنّها لم تلعب سوى أدوار ثانويّة في نمو المسيحيّة اللاتينيّة التي ننظر إليها اليوم على أنّها

تمثّل الأساس التاريخيّ للحضارة اليهوديّة-المسيحيّة أو الغربيّة. أمّا المجتمعات المسيحيّة الأخرى التي لم تسقط تحت السيطرة الإسلاميّة وبالأخصّ الأرمنيّة، والجورجيّة، والاثيوبيّة، فقد بقيت في عزلة عن التطورات المتتالية في الغرب اللاتينيّ.

إذاً، من ناحية المنطقة التي كونت الأساس للحضارة اليهوديّة-المسيحيّة أو الغربيّة التي ظهرت فيما بعد، فقد ساهم انطلاق الديانة المسيحيّة قبل ستّة قرون من الديانة الإسلاميّة في تأسيس الفكر الدينيّ والمؤسّسات الدينيّة التي كانت متوفّرة للمسلمين من خلال المواطنين المسيحيّن والمسيحيّن الذين تحوّلوا إلى الديانة الإسلاميّة، أكثر منه في تحويل وتنظيم وحكم المجتمع المسيحيّ. إنّ المسلمين والمسيحيّن اللاتين الذين عمدوا إلى نشر دياناتيهما في القرن السابع انطلقوا من مقاطعات ومراكز ديموغرافيّة صغيرة. في سنة 711، عندما سقطت معظم إسبانيا في قبضة المسلمين ظلّت أكثرية الشعوب الأوروبيّة، ما عدا إيطاليا وبعض المناطق الفرنسيّة المسيحيّة، وتحديدًا معظم سكّان ألمانيا، وبولندا، واسكندينافيا، والجزر البريطانيّة، والأراضي الاسكتلنديّة المنخفضة، وشمال فرنسا، تعبد الآلهة وتمارس الشعائر الوثنيّة في السرّ إن لم يكن في العلن.

هذا بينما كان عدد الوثنيين في أراضي الخلافة قليلاً بالمقارنة. فمعظم الشعوب التي حكمها العرب غربي إيران اعتنقت المسيحيّة أو اليهوديّة بشكل أو بآخر. ولم تحظَ الزرادشتيّة، الديانة الأساسيّة في إيران، باعتراف الإسلام لقربها منه من ناحية المعتقدات مثلما أقرّ بقربه من المسيحيّن واليهود وسمّاهم بـ«أهل الكتاب»، أي أنّ معتقداتهم الدينيّة اتّبعت رسل الله مثل إبرهيم، وموسى، وعيسى الذين سبقوا النبي محمّداً.

وكان لأهل الكتاب الحقّ في ممارسة شعائرهم الدينيّة والحقّ في حماية الدولة لهم في مقابل دفعهم ضرائب معيّنة والالتـزام ببعض الضوابط العامّة على التصرّفات الاجتماعيّة والدينيّة. لكن، على الرغم من ذلك فالزرادشتيّة تشبه المسيحيّة واليهوديّة من حيث كونها ديانة موحّدة، ذات كيان إكليريكيّ وقانونيّ متطوّر، ولها كتاب مقدّس معلن وهو الافستا Avesta الذي تكوّن عبر قرون عدّة والذي يستمدّ منه الزرادشتيّون معتقداتهم وفكرهم الدينيّ. أمّا من الناحية العمليّة، فلم تختلف معاملة الحكّام المسلمين لأتباع الديانة الزرادشتيّة بشكل جذريّ عن معاملتهم المسيحيّن واليهود، إذ نظروا إليهم في الواقع باعتبارهم أهل كتاب بدلاً من اعتبارهم مشركين.

أمّا فيما يخصّ التحولات الدينيّة وتلك المتعلّقة بالهويّة الاجتماعية التي جرت خلال قرون

وتطورت تدريجيًّا ضمن إطار الخلافة، وهي عمليّة يمكن تسميتها «بالتأسلم» والعمليّة الموازية «التنصرن»، التي حدثت في أوروبا الغربيّة والشرقيّة، فقد واجه الإسلام وضعًا مختلفًا ويتميّز بشكل من أشكال السهولة.

لقد اعتمد المسيحيّون اللاتين كثيرًا على تبنّي الممارسات التي كانت سائدة قبل المسيحيّة، من شجرة عيد الميلاد إلى الاعتراف ببعض الآلهة كقدّيسين مسيحيّن، وذلك من أجل كسب ودّ غير المسيحيّن الموجودين في أوروبا الغربيّة، بينما عملوا، من جهة أخرى، على إزالة بعض الطقوس والمعتقدات الأخرى. أمّا الأغلبيّة غير المسلمة، والتي عاشت تحت حكم سلطة الخلافة، فكانت تمارس ممارسات الديانة الكتابيّة الموحّدة.

كما مثّلت الديانات الوثنيّة تحدّيًا للقبائل الناطقة باللغة البربريّة في الأراضي العليا والصحارى في شمال إفريقيا وللبدو الأتراك في وسط آسيا. ولكن في أغلبيّة المناطق ساهمت قرون من التعليم المسيحيّ واليهودي والزرادشتي وتنظيم المجتمع الذي صحبها في تمهيد الطريق للتحوّل السهل إلى الإسلام. من هذه الناحية، ساهم واقع مجيء النبيّ محمّد بعد ستمائة سنة من مجيء المسيح في انتشار الإسلام بسهولة أكثر من المسيحيّة اللاتينيّة. فالموحّدون الكتابيّون سلكوا طريقًا أقصر من الناحية الأخلاقيّة والعقائديّة والتنظيميّة للوصول إلى الإسلام، من تلك التي سلكها الأوروبيّون أتباع ثورة ڤوطن، جوبيتر، يوبونا، عطارد، ثور Wotan, Jupiter, Epona, Mercury, Thor وفرق الديانات الأخرى المؤمنة بآلهة مختلفة والتي لم تطوّر معتقدات كتابيّة مماثلة.

هكذا، بدأ هذان الفرعان المنبثقان من العقيدة الكتابيّة اليهوديّة، في الوقت نفسه تقريبًا، بناء مجتمعات إقليميّة من خلال التحوّل الدينيّ، وعمدا عبر الزمن إلى تنظيم نفسيهما حول المعتقدات والممارسات الدينيّة. فكان للفرع الإسلاميّ من العقيدة الدينيّة الحظّ في النمو في إقليم عرف أهله سابقًا العقائد الدينيّة بشكل جيّد. واستفاد أيضًا من استمرار تعليم اللغة اليونانيّة، ومن القيام بترجمة الكتب اليونانيّة الى السريانيّة، وهي لغة ساميّة قريبة جدًّا من اللغة العربيّة.

وعلى الرغم من أنّ روما ودول غرب المتوسّط يدينون تاريخيًّا للحضارة اليونانيّة، إلاّ أنّ ضعف اللغة اليونانيّة في آخر سنوات الإمبراطوريّة الرومانيّة عزلت المسيحيّة اللاتينيّة عن جزء كبير من الإرث اليونانيّ الذي سبق المسيحيّة. فهذا الإرث انتقل بشكل أكبر إلى المجتمع الإسلاميّ الوليد من خلال الترجمات من اليونانيّة إلى العربيّة، إنْ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة

عبر ترجمتها أوّلاً إلى السريانيّة أو الفارسيّة.

إنّ عمليّة التحوّل إلى الإسلام وإلى المسيحيّة وسرعته ومؤشّراته تختلف اختلافًا كبيرًا من مكان إلى آخر ممّا يجعل من الصعب وضع تاريخ مختصر محكم لها. ولكن، عبر العقود القليلة الماضية، عمد مؤرّخو الإسلام والمسيحيّة، وهم يعملون منفصلين بعضهم عن بعض، إلى التخلّي عن الافتراضات السابقة التي تقول أنّ التحوّل إلى الديانتين تمّ بطريقة سريعة.

والواقع أنّ القصص المتعلّقة بالانتصارات التي حقّقها المسلمون والمسيحيّون والتي قادت المؤرّخين فيما مضى إلى الاعتقاد بأنّ التحوّل الفوريّ إلى ديانة المنتصر لدى الناجين من المعارك والمنهزمين فالسائد عنها الآن أنّها شكّلت العلامة التي انطلقت منها عمليّات اختراق دينيّ امتدّت عدّة أجيال. للسبب نفسه، يسعنا اعتبار قصص القدّيسين والمبشّرين، وغالبًا لدى المسيحيّن أكثر من المسلمين، التي نسبت الانجازات الخارقة في هداية البشر إلى تلك الشخصيّات الدينيّة فلا يعتدّ بها الآن لكونها أحداثًا تاريخيّة غير صادقة تمامًا أكثر من أنّها ممارسات تعكس قوّة الورع مزيّنة بأحداث عجائبيّة غير ممكنة الحدوث.

أمّا بالنسبة إلى وثائق المعاصرة التي تتضمّن حقائق ثابتة، مثل قوائم عن الأساقفة الذين كانوا أعضاء في المجامع الكنسيّة، والمناطق التي وُجدت فيها عملات معدنيّة ضربت عليها شعارات إسلاميّة، فإنّها تبدو الآن أقلّ إقناعًا كبراهين عن تحوّل الشعوب الدينيّ ممّا كانت عليه في السابق. فربّما يكون تعداد الرعيّة التابعة للأسقف لا يشكّل سوى نسبة بسيطة من المقاطعة التي يقطن فيها، أو ربّما تكون الرموز المضروبة على العملة ليست سوى دليل على حكم المسلمين في الوقت والمكان الذي ضُربت فيه.

في كتابي **التحوّل إلى الإسلام في العصر الوسيط** Conversion to Islam in the Medieval Period، الصادر عام 1979، ناقشت فكرة تدعم التطوّر الكرونولوجيّ البطيء للتحوّل الدينيّ كما اقترحت طريقة لفهم موضوع التحوّل الدينيّ الواسع مبنيّة على نماذج متعلقة بانتشار الاكتشافات الجديدة مخصّصة أصلاً لتحليل عمليات التحوّل نتيجة التقدم التكنولوجيّ في القرن العشرين. تبعاً لهذه الطريقة، فإنّ الأفكار الجديدة، إن في المجال المادّيّ أو الدينيّ، تعتمد على انتشار المعلومات. إنّها تقول بأنّه لا يمكن لأحد أن يتبنّى أيّ شيء جديد من دون أن يسمع عنه أوّلاً. أما في الحقيقة فإن هذا ليس صحيحاً بالضرورة.

في بعض الأحيان، اقتنع الملوك أو قادة العشائر بأنّ التحوّل إلى الديانة الإسلاميّة أو المسيحيّة قد يكون ذا فائدة لهم. ولذلك اعتنقوا تلك الديانة نيابة عن مواطنيهم أو أفراد قبيلتهم من

دون أن تكون لهؤلاء أيّ فكرة عمّا تكون عليه تلك الديانة ،وحتّى من دون أن يدركوا أحيانًا أنّ هويّتهم الدينيّة الرسميّة تغيّرت. لكن هذا النوع من التحوّل الاسميّ، الذي غالبًا ما تكرّر في المناطق التي كانت تسيطر فيها الديانات المشركة، إن في أوروبا، أو في شمال إفريقيا أو في آسيا الوسطى، أكثر ممّا كان في قلب الشرق الأوسط الذي كان يتبع ديانات موحّدة في الأصل، تطلّب مجهود أجيال متلاحقة عملت على الاستيعاب العميق للكتب السماويّة وإدخالها في طريقة العيش، والنظرة إلى الأمور، وممارسات الشعائر الدينيّة اليوميّة للشعوب من أجل الوصول إلى «الإسلام الحقيقيّ» أو «المسيحيّة الأصليّة».

ومن أجل أن يكون للتحوّل الدينيّ أثر عميق في المعتقدات والعادات الشائعة، يجب أن تنفذ المعرفة الحقيقيّة بمحتوى الديانة من الريف إلى كلّ الضواحي والقرى والمخيّمات. في غالبيّة المجتمعات الأمّيّة كالتي وُجدت في القرن السابع في أوروبا وشمال إفريقيا والشرق الأوسط كان انتشار المعلومات يتمّ مبدئيًّا بطريقة شفويّة من شخص إلى آخر. كما أنّ مناصري الأفكار الدينيّة الجديدة، إن من المسيحيّين أو المسلمين، لم يكونوا دائمًا يتكلّمون لغة الأشخاص الذين كانوا يودّون نقل إيمانهم إليهم. في تلك الظروف، كان التحوّل البارز، أي ذلك الذي يتضمّن الفهم الحقيقيّ للديانة الجديدة، بالمقارنة مع التعميد الإجباريّ أو فرض إعلان الشهادة بالإسلام باللغة العربيّة، قد بدأ بالطبع بأعداد صغيرة.

من هنا كان الفلاّحون في القرى الزراعيّة، وهم يشكّلون الأغلبيّة العظمى في المناطق التي تحوّلت إلى الديانتين المسيحيّة أو الإسلاميّة، يبقون في بعض الأحيان لأجيال وأجيال بعد هزيمة زعيمهم الذي يتّبع ديانة وثنية على يدي ملك مسيحي أو انتقال السلطة العسكريّة إلى أيدي جيش عربيّ، من دون أن تكون لهم معرفة ثابتة بديانتهم الجديدة.

في أوروبا الغربيّة ظلّت بعض المعتقدات والممارسات وما يسمى «الوثنيّة الباقية»، التي بدأت منذ ما قبل المسيحيّة وكانت تظهر من الخارج أحيانًا بقناع مسيحيّ واستمرّت لقرون عدّة. وفي نهاية القرن السادس، حوالي الزمن الذي ولد فيه النبي محمّد، عبّر الأسقف مارتن من براغا Braga، وهي مركز مسيحيّ في شمالي البرتغال الذي نافس توليدو Toledo في بسط السيطرة على شبه جزيرة إيبيريا قبل اتّباعها الديانة الإسلاميّة، عن أسفه للممارسات الوثنية المحلّيّة :

> نشاهد الفلكان Vulcanalia والكلند Kalends، يزيّنون الطاولات، يلبسون أكاليل الغار، يتّخذون دعسات القدم على أنّها نذير. يضعون الفاكهة والنبيذ

على الخشب الذي يدخل إلى المدفأة، ويرمون الخبز في الآبار. أليست كلّ تلك الأمور مجرّد عبادة للشيطان؟ عندما تنادي النساء الإلهة مينرفا وهنّ يغزلن، وعندما يتبعن يوم فينوس عند إقامة أعراسهنّ وعندما يتضرّعن إليها كلّما ذهبن إلى الطرق العامّة، أليست كلّ تلك العادات عبادة للشيطان؟[9]

إنّ تذمّر الكتّاب المسلمين من وجود «الوثنيّة الباقية» كان بالمقارنة أقلّ حدوثًا وبخاصّة خلال القرون الأولى، لكنّه ازداد في القرون اللاحقة عندما انتشر الإسلام في جنوب وجنوب شرق آسيا وفي إفريقيا جنوب الصحراء التي تتجاوز المنطقة التي سيطر عليها المسيحيون واليهود والزرادشتيّون قبل الإسلام. ولما أظهر الإسلام السماحة مع المجتمعات المسيحيّة واليهوديّة والزرادشتيّة الكبيرة، استمرّت المعتقدات والممارسات الخاصّة بها، بل أكثر من ذلك، أخذ المسلمون مع الوقت يقلّدون بعض تلك العادات. وكان أكثرها بروزًا زيارة المقامات الدينيّة وهي عادة كانت سائدة في إحدى الديانات القديمة وتمّ تثبيتها في الإرث الإسلاميّ. فمثلاً، حتّى يومنا هذا، ظلّ الحرم الابراهيمي Cave of the Patriarchs في الخليل مقدّسًا بالنسبة إلى اليهود والمسلمين على حدّ سواء لأنّه يعتبر مرقدًا لأجدادهم أي آل إبرهيم.

ولا شكّ أنّ فكرة التسامح هي إحدى الأفكار التي يدور حولها الجدل الحالي فيما يتعلّق بالإسلام بالمقارنة مع الغرب. لطالما نظر المبغضون للإسلام إليه على أنه غير متسامح بطريقة لم تتغيّر أبدًا لأنّه لا ينظر إلى المسيحيّن واليهود بعين المساواة من الناحية الدينيّة. أمّا الإسلام فردّ على تلك الاتّهامات بالتركيز على حقب طويلة من العيش المشترك الذي تميّز بالسلام والمنفعة المتبادلة، في وقت تميّزت فيه المسيحيّة اللاتينيّة بنبذ الأقلّيّات اليهوديّة والمسلمة وبالحرب بين الكاثوليك والبروتستانت فيما بعد. في الواقع جهرت المسيحيّة والإسلام معًا بكرههما وعدم تقبّلهما لأيّ نوع من الشرك، لكنّ المشركين لم يشكّلوا أيّ خطر على الحكّام المسلمين كما كانت عليه الحال مع المسيحيّن الأوروبيّن، إلاّ عندما بدأ الإسلام التوسّع خارج نطاق مركزه الأساسيّ في العام 1000.

تميّز التحدّي الذي واجه المسيحيّن اللاتين بالقضاء على أنظمة المعتقدات الوثنية، وهي عمليّة اقتضت تدمير المعابد والأوثان، قطع كل التماثيل والاشجار التي كانت تعتبر مقدسة،

---

(9) Prudence Jones and Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, (London: Routledge, 1995), pp. 92-93.

ومنع النشاطات التي كان يقوم بها الكهنة، وحظر العادات السائدة بينهم. هذا، بينما عمد المسلمون إلى إقناع أتباع الديانات الموحّدة المنافسة لهم بالتخلّي عن عادات أجدادهم والانضمام إلى المجتمع المسلم، وذلك من دون أن يكونوا غير متسامحين معهم. كانت النتيجة على المدى البعيد سيادة التجانس من الناحية الدينيّة في أوروبا أكثر من الشرق الأوسط. لقد قضى المسيحيّون، عمليًا، على الديانات الاخرى. ولكن ترافق مع تلك العمليّة اعتياد المسيحيّين الأوروبيّين على استخدام وسائل عدم التسامح الدينيّ : إقصاء، طرد، اضطهاد، حرمان كنسيّ، واتّهام بالهرطقة. فالفرق، إذًا، بين الديانتين المنبثقتين عن الإرث الكتابيّ اليهوديّ بما يتعلّق بتلك الأمور، يعكس نوعية الديانات التي كانت موجودة في المناطق التي توسّعوا فيها أكثر ممّا يُظهر الفرق الجذري في فهم كلّ منهما لفكرة التسامح.

إنّ النموذج المتعلّق بالتحوّل الدينيّ يدلّ على عمليّة طويلة استغرقت قرونًا عديدة، فكانت هنالك أعداد قليلة من المعتنقين الأوائل للديانة الجديدة إن بالنسبة إلى المسيحية أو الإسلام. وشكّلت هذه الاعداد نواة صغيرة ساعدت على انتشار الديانة وتضاعفت كلما ازداد عددهم وقويت إمكانيّاتهم في التواصل مع الافراد القابلين للتحوّل الدينيّ. وكانت اللغة عاملاً مهمًّا. ذلك أنّ وجود مجتمعات يهودية ناطقة بلغتين في أجزاء عدّة من الإمبراطوريّة الرومانيّة سهّل الانتشار الأوّليّ للمسيحيّة الى حدود أبعد من اطارها الضيّق الذي تكوّن من مجموعة تنطق باللغة الآراميّة. أمّا العربيّة فكانت اللغة السائدة فقط في شبه الجزيرة العربيّة والأراضي الصحراويّة التي تقع على حدودها الممتدّة شمالاً بين سوريا والأردن والعراق. هذه العثرة الأوّليّة التي ظهرت أمام انتشار المعلومات عن الإسلام. تقلّصت عندما حدث الزاوج من نساء غير مسلمات وغير عربيّات، اللواتي كنّ في غالبيّتهنّ من الأسيرات حيث تمّ توزيعهنّ غنائم حرب أيّام الفتوحات. وهكذا ظهرت أجيال ناطقة بلغتين. كذلك، تمّت الاستعانة بواعظين مسيحيّين ناطقين بلغتين في مناطق أوروبا الغربيّة حيث تنتشر السلتيّة والجرمانيّة.

هذه العمليّة البطيئة في انتشار المعرفة، التي تفاوتت ما بين منطقة وأخرى، فرضت على القادة الدينيين والمؤسّسات الدينيّة مطالب تغييريّة. فعندما يعتنق الحاكم وجيشه والمقربون منه ديانةً ما، من غير أن تكون تلك الديانة معروفة أو مفهومة من الناحية اللغويّة لدى الأكثريّة التي تقطن في تلك البلاد، تُعطى الأوّليّة لتلبية حاجات الأقلّيّة الحاكمة وتسفيه ممارسات الأكثرية وتشويهها وإخمادها. لذلك، عمد قادة الكنيسة اللاتين، تكرارًا، إلى إدانة الممارسات الوثنيّة واحتفلوا بتدمير مراكز الجماعات الدينيّة وأوثانها. أمّا القادة المسلمون فقد حدّوا

من إقامة الشعائر الدينيّة العامّة اليهوديّة والمسيحيّة ومن تشييد معابد جديدة، وذلك على الرغم من ضمانهم لحرّيّة المعتقدين اليهوديّ والمسيحيّ. ولكن مع مرور قرون عدّة وعندما أصبحت الغالبية العظمى تعتنق تلك الديانة الجديدة، شغل القادة الدينيّون، إن من المسلمين أو المسيحيّين، أنفسهم في إنشاء المؤسّسات الشعبيّة وفي مدّ أيديهم إلى عامّة الشعب.

كانت القيادة الدينيّة، في القرنين السابع والثامن، إن في الشرق الأوسط المسلم أو في المسيحيّة اللاتينيّة تدور حول الشخصيّات الرسميّة : الحكّام والقادة الذين يعيّنهم الخلفاء على الشعب المسلم، والأساقفة الذين ينصّبهم البابا على المسيحيّين. ومع اتّساع القواعد الديموغرافيّة للديانتين بسبب الانتشار التدريجيّ بين الشعوب، كثر عدد الأشخاص الذين يودّون جعل الدين ركيزة حياتهم.

ولم يكن بإمكان أيّ كان أن يصبح أسقفًا أو حاكمًا معيّنًا من الخلافة. منذ القرن التاسع وما بعده تشابه الإسلام والمسيحيّة اللاتينيّة في ما يتعلّق بالنمو السريع لأعداد المختصّين بالشؤون الدينيّة. لقد عاش القدّيس بينيدكت St. Benedict مؤسّس الرهبانيّة اللاتينيّة، في إيطاليا في القرن السادس ومن ثمّ انتشرت الأديرة التابعة له في مناطق مختلفة من أوروبا الغربيّة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ فكرة تنظيم تلك الأديرة في ما يسمى «الأخويّة البينيدكتيّة» ترجع إلى القرن التاسع مع الازدياد السريع لشعبيّة الرهبانيّة. أمّا الظاهرة الموازية في الإسلام فتكمن في بروز طبقة «العلماء» أي الذين يملكون المعرفة الدينيّة. وهم مجموعة من الرجال ظهرت في كلّ المجتمعات الكبرى، وصارت لها شعبية غير حكوميّة اذ جرى الاعتراف بها سلطة للمعارف التقليديّة وكلّ ما يتعلّق بها من مفاهيم قانونيّة. وهؤلاء الأشخاص الذين اكتسبوا مثل هذا النوع من المعرفة ظهروا منذ أيّام النبيّ محمّد، لكنّ أعدادهم تضاعفت خلال عهد الخلافة بالقرن التاسع.

أثّرت هذه المجموعات من المختصّين الدينيّين، بدءاً ما يتشابهون فيه وما يختلفون، بشدّة على المسارات اللاحقة للتطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة في المناطق التي ينتمون إليها. أمّا نقطة التشابه الأبرز فكانت تكريس كلّ فريق منهما للغة واحدة للدين - اللغة اللاتينيّة في أوروبا واللغة العربيّة في شمال إفريقيا والشرق الأوسط - من دون الأخذ بالاعتبار الحدود السياسيّة أو العرقيّة. وبما أنّ معرفة القراءة والكتابة كانت قليلة بين الناس فقد تسارع استبدال اللغة اللاتينيّة باللغات المحلية السائدة في ألأمبراطورية الرومانية. وعلى الجهة الموازية تطورت لهجات محلّيّة محكيّة للغة العربيّة. ولاقت الحشود المؤمنة غير المتعلّمة صعوبة في فهم لغة الرهبان والعلماء،

الأمر الذي ظهر أكثر في المناطق التي تتكلّم لغات مختلفة تمامًا مثل الألمانيّة والفارسيّة. فكانت النتيجة، أنّ المختصّين في الأمور الدينيّة و/ أو كتاباتهم، كانوا قادرين على الانتقال من منطقة إلى أخرى بسهولة لأنّهم كانوا دوماً يجدون من يشابههم أو يعثرون على مستمعين يتكلّمون ويقرأون اللغة اللاتينية أو العربية. أمّا النظرة الدينيّة وممارسات الطبقة غير المتعلّمة فأخذت لونًا محليًا أكثر ضيقًا.

اختلف التنظيم الاجتماعيّ للرهبان اختلافًا كبيرًا عن تنظيم العلماء. فالأديرة المسيحيّة وجماعات الرهبان والراهبات اعتمدت مثلاً أعلى في الهروب من مجتمع الخطيئة إلى الصلاة والتعبّد. وتمّ إنشاء تلك الأديرة مبدئيًّا في المناطق الريفيّة حيث أقسم قاطنوها على اتّباع العفّة وقلّما سافروا من مكان إلى آخر. أمّا في الإسلام حيث كان الهدف الأساس للمختصّين في الأمور الدينيّة منذ القرن التاسع وما بعد جمع أحاديث النبيّ محمّد، فعلى العكس، كان الهروب من الخطيئة يأخذ شكل الأعمال الشخصيّة من تديّن، وإقامة صلاة الليل وصيام طويل، وليس الابتعاد عن المجتمع. و شُجِّع السفر صار التزام العزوبة نادراً. وبينما تابع الرهبان نشاطاتهم التعليميّة والثقافيّة من داخل الدير، عاش ناقلو الحديث النبويّ، والذين كوّنوا لبّ العلوم الإسلاميّة في مراحلها الأولى، في المدن وعلّموا أعدادًا كبيرة من الطلاب الذين انتقلوا إلى العمل في التجارة والحرف بعد ثماني سنوات أو اثنتي عشرة سنة من الدراسة. وبما أنّ العلماء تزوجوا وانجبوا، كانت العائلات التي ورثت النفوذ الدينيّ والمقام الاجتماعيّ الرفيع الذي ترافق مع هذا النفوذ، صارت تؤدي دورًا مهماً في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة المدنية في نهاية القرن التاسع. وأصبح عدد من الرجال والنساء الذين ينتمون إلى العائلات النبيلة في أوروبا رهبانًا أو راهبات ومارسوا سلطة سياسيّة من خلال تلك المراكز، لكنّهم قلّما قاموا بإنشاء سلالات وراثيّة دينيّة.

وقلّصت التطوّرات الموازية في المجال التعليمي تدريجيًّا هذا الفارق في الأدوار الاجتماعيّة. كما دلّ عزل الإمبراطور الرومانيّ الأخير في الغرب عام 476 إلى انخفاض كبير في نسبة المتعلمين، وتدهور الحياة المدنيّة والحيويّة الاقتصاديّة.

أمّا أساتذة المدارس من الرهبان والراهبات فحافظوا على القليل من التعليم في القرون التي تلت، لكنّ أثر جهودهم هذا لم يتعدَّ مجتمعاتهم الصغيرة المغلقة. وعبر المتوسّط، وبفضل الانتصارات العربيّة في سوريا ومصر، انضمّت مقاطعات مهمّة من الإمبراطوريّة البيزنطيّة (شرق الإمبراطوريّة الرومانيّة) إلى ممتلكات الخلافة. وكانت تلك الأراضي غنيّة فلم تتأثّر

بالتدهور الذي حدث في أوروبا الغربيّة. هكذا ساهم الانتقال من اللغة اليونانيّة إلى العربيّة لغة حكوميّة رسميّة ولغة للدين السائد، وهي عملية استغرقت أكثر من قرن، في انقطاع التقاليد التعليميّة وفي تعلّم القراءة والكتابة. إلاّ أنّ التعلّم في المدارس وكتابة الكتب استمرّ في النمو بوتيرة سريعة في المجتمع المسلم المتكاثر أكثر منه في المسيحيّة اللاتينيّة.

كان التعليم العالي يجري بأغلبه من خلال التدرّب في المكاتب الحكوميّة أو في مجموعات صغيرة من التلاميذ الذين كانوا يتجّمعون حول معلّمين خصوصيّين في المساجد أو في البيوت الخاصّة. ثمّ أخذ التعليم الدينيّ العالي شكلاً أكثر تنظيماً مع انتشار الكلّيّات الدينيّة التي تسمّى «المدارس»، منذ القرن الحادي عشر.

تشبه تلك المؤسّسات إلى حدٍّ كبير، من الناحية التنظيميّة وفي طريقة التعليم، الجامعات المسيحيّة التي تأسّست في المدن الأوروبيّة الرئيسيّة بعد ذلك بوقت قصير، الأمر الذي أدّى ببعض المثقّفين الجامعيّين إلى القول بأنه كان للمؤسّسات الإسلاميّة الأولى التأثير الكبير على نشوء المؤسّسات المسيحيّة اللاحقة. وفي جميع الأحوال، من الواضح أن النوعين من المؤسّسات هيّأ بشكل منظّم مختصّين دينيّين من أجل القيام بأدوار فاعلة في الحياة الاجتماعيّة. لم يكن هذا الأمر بدعة في الإسلام إذ طالما قاد العلماء حياةً اجتماعيّةً فاعلةً، بينما يعكس ذلك نموّ الأفكار الجديدة المتعلّقة بالأدوار الدينيّة بالنسبة إلى العالم المسيحيّ اللاتينيّ في القرن الثالث عشر والمتمثّلة بالأخويّات الدينيّة الدومنيكيّة والفرنسيسكانيّة الجديدة التي سيطرت على الحياة الجامعيّة. أمّا حياة العزلة التي قادها الرهبان والراهبات فظلّت محطّ إعجاب، لكن أغلبيّة خرّيجي الجامعات كانت تبحث عن وظائف فعّالة في التبشير والدعوة للانضمام إلى المجتمعات المؤمنة التي تكرّست فيها الحياة الدينيّة المسيحيّة. وهكذا أصبح الإكليروس المسيحيّ، الذي على الرغم من إبقائه على مبدأ التزام العفّة، يشبه أكثر فأكثر «العلماء» المسلمين، إذ بات يشكّل قوّة اجتماعيّة مدنيّة.

ما ميّز المسيحيّة اللاتينيّة، بشكل تدريجي، عن شقيقها المجتمع المسلم الموجود على الشاطئ الآخر للبحر المتوسّط رفض الإسلام لهيئة الكهنوت المنظّمة في مراتب متسلسلة. لقد شغل بعض العلماء مناصب مسؤولين عن المساجد وقضاة في الأمور الدينيّة، لكنّ هذه المناصب لم تكن جزءًا من هيئة مركزيّة ذات سلطة تراتبيّة.

نشأت المسيحيّة في البدء ضمن النظام الدينيّ المتنوّع في الإمبراطوريّة الرومانيّة. وأعطى التنظيم المركزيّ القوّة لمواجهة كهنة الديانات المنافسة، مثل جماعة إيزيس ومثرا، Isis

and Mithra وحتّى الإمبراطوريّة نفسها قدّمت نموذجًا تنظيميًّا للمقاطعات والمقاطعات الصغرى. على العكس من ذلك، كانت الخلافة، وهي دولة كانت تمارس سلطاتها على مناطق شاسعة منذ وفاة [النبيّ] محمّداً عام 632، خالية من الهرمية التراتبيّة ما عدا التراتبيّة السياسيّة للدولة. إفترض تنظيم الدولة خلال القرنين الأوّلين أنّ كلّ المسلمين هم من العرب، وبالتالي مخوّلين المشاركة في الفوائد الناتجة عن السيطرة على غير المسلمين وغير العرب. وكانت أولويّات المؤسّسات التابعة للخلافة تأمين المصالح الاجتماعيّة والسياسيّة للأقلّيّة الحاكمة، مع إهمال الحاجات الروحيّة، خصوصًا تلك المختصّة بالأعداد المتنامية من المتحوّلين إلى الدّيانة من غير العرب، تاركة المسألة إلى جماعات محلّيّة غير رسميّة من الأشخاص المتديّنين الذي يمكن اعتبارهم أسلاف العلماء. إلاّ أنّ الخلفاء المسلمين كانوا يعرفون جيّدًا المنظّمات الإكليركيّة لرعاياهم غير المسلمين. ولطالما أثّروا، في الواقع، على تعيين المسؤولين الدينييّن غير المسلمين.

وربّما أدّت بهم هذه المعرفة إلى الاطّلاع على الصراع المرير على السلطة في هيئة الكنيسة في المسيحيّة الشرقيّة ممّا جعل تجنّب التنظيم الإكليركيّ يبدو باعتباره شيئًا فاضلاً. وهذا ما يدلّ عليه افتخار المسلمين الشائع بأنّه ليس لديهم رهبانية ولا كهنوت.

مع غياب التراتبيّة الإكليركيّة، حدث الازدياد السريع في تعداد العلماء الذي صاحب النموّ الكبير للمجتمع الإسلاميّ ككلّ في القرن التاسع، وذلك خارج نطاق سيطرة حكومة الخلافة. فحاول عدد من الخلفاء، لعدة عقود في منتصف القرن، فرض قاعدة مذهبيّة على العلماء خلال مدّة حكمهم وذلك بمطالبتهم بالولاء لوجهة نظر كلاميّة ثيولوجيّة واحدة. إلاّ أنّ العلماء رفضوا هذه «المحنة» أو محاكم التفتيش، حتّى أنّ بعضهم ذهب في ذلك إلى حدّ الشهادة، وكانت النتيجة أنّ هذا المجهود المتأخّر فشل في بناء مركزيّة للإسلام من خلال مؤسّسة الخلافة. منذ ذلك الحين، توحّدت جماعات من عائلات العلماء المحليّن وفرضت السلطة الاجتماعيّة في معظم المدن وحتّى أنّها مارست، من وقت إلى آخر، السياسة نيابة عن أربابها. ولم يسعوا أبدًا إلى تنسيق النشاطات التي كانوا يقومون بها مع جماعات العلماء في المناطق الأخرى. ولماّ كان الخلفاء قد تخلّوا عن إحلال المركزيّة العقائديّة، عمدوا مع مجموعة منوّعة من القادة العسكريّن الذين سيطروا على بعض المقاطعات عندما ضعفت سلطة الخلافة في القرن العاشر، وعندما رأوا أنّ ذلك الأمر يخدم مصالحهم السياسيّة، إلى مؤازرة بعض الشخصيّات الدينيّة الشعبيّة أو عقائد ما ومع ذلك،لم يُشكّل العلماء أيّ تحدٍّ منظّم للحكّام.

نجح العلماء في إعطاء الحقّ لأنفسهم في تدوين الشرائع الدينيّة وفي تفسيرها. فأصبحت الشريعة، أو القانون الدينيّ الإسلاميّ، أكثر تنظيماً في أشكال مختلفة بعدما عاش تلامذة واضعي النظريّات القانونيّة البارزين في المدن المختلفة حيث روّجوا لتعاليم أساتذتهم. وكان قضاة الشرع المعيّنين (أحيانًا اسميًّا فقط) من الحكام في صفوف العلماء يطبّقون هذا القانون على الجميع : موظّفي الدولة، أئمّة المساجد والمواطنين العاديّين على حدّ سواء. وعلى الرغم من ذلك، بقي الكثير من القضايا الخلافيّة، لا سيّما تلك المتعلّقة بالجرائم، مما يدخل ضمن اختصاص المحاكم الدينيّة يُدارُ من قبل المسؤولين الحكوميّين الآخرين.

وعلى العكس، كانت الجهود التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكيّة لإحلال المركزيّة مع ازدياد حجم المجتمع المسيحيّ وتنوّعه في أوروبا الغربيّة، طيلة فترة مماثلة من الزمن، أكثر كمالاً. أكد البابوات الأقوياء بالتضامن مع الإصلاحيّين الذين أرادوا تحسين التنظيم الرهبانيّ وقوانينه السلطة الوحيدة وغير المشروطة لتراتبيّة الكنيسة. وقامت حركة إصلاحيّة في القرن الحادي عشر منبثقة من دير كلوني Cluny في فرنسا ذي الولاء الأوحد للبابا، ومدّت السيطرة المركزيّة إلى أديرة أخرى منتشرة في أنحاء عدّة. لكن تضييق السلطة القضائيّة على القسّيسين والرهبان والراهبات وعلى المناطق التي يقيمون عليها نشاطاتهم، خصوصًا تحت حكم المصلح القويّ البابا غريغوار السابع (1073-1085)، أدّى إلى زيادة التوتّر بين الحكّام وموظّفي الكنيسة. فالقانون الكنسيّ الكاثوليكيّ، الذي سعى، كنظيره الإسلاميّ، إلى أن يكون شاملاً، يتناقض مباشرة مع الحقوق القانونيّة للملوك. وعلى الرغم من أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة طالبت الحكام العلمانيّين بحقوقها في جرأة أكبر من العلماء المسلمين، إلاّ أنّ العلماء حموا دورهم في المحافظة على الشريعة على المدى الطويل بفعاليّة أكثر. فهم انحنوا مرّات عدّة أمام قوّة الحاكم الجبّارة، مع إصرارهم على خضوع الحاكم المبدئي لتعاليم الله. أمّا البابوات فاصطدموا في المقابل، مباشرة مع الحكام المسيحيّين الأقوياء في سلسلة من المواجهات الحادّة، ولكنّهم أُجْبِروا في النهاية على الإذعان للتوسّع المطرد للقانون الملكيّ.

نخلص إلى القول إنّ إعادة تأويل المعتقدات الدينيّة اليهوديّة في الإسلام والمسيحيّة اللاتينيّة كانت تشير بشكل متوازٍ إلى تطوّر تاريخيّ على حقبة تقترب من سبعة قرون بعد عام 622. أمّا معرفة العقيدة لدى الناس العاديّين، خصوصًا في الريف، فكان ضعيفًا أو لم يكن موجودًا في بداية تلك الحقبة. وفي المقابل نشرت المسيحيّة المبشّرين من أجل نشر الدعوة، بينما لم يفعل الإسلام ذلك.

إلاّ أنّه كان للإسلام ميزة الانتشار في أراض كانت مستعدّة لقبول النسخة الإسلاميّة للمذاهب الكتابيّة التوحيديّة. وبغضّ النظر عن الفوارق الإقليميّة، فمن الأرجح أن نكون على صواب إذا ما افترضنا أنّ التطوّرات التي حدثت من القرن السابع إلى القرن التاسع، عند المسلمين والمسيحيّين اللاتين على حدّ سواء، مهّدت لأسس الانتشار الجماهيريّ للديانة على مستوى شعبيّ حتّى مع تركيز أغلبيّة المختصّين الدينيّين على اتّقان العقيدة، وبناء الشبكات الاجتماعيّة والمؤسّسات التابعة لهم، وتقديم الخدمات للنخبة الحاكمة.

أمّا المجتمع الدينيّ الإسلاميّ فظهر بشكل متزايد في المدن والمناطق الريفيّة النائية التابعة لها منذ القرن العاشر. وحدثت الظاهرة نفسها في المسيحيّة اللاتينيّة بعد قليل عندما بدأت المعاناة الاقتصاديّة عند انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة وتسارعت فقط في القرن الثاني عشر. وتجدر الإشارة إلى أنّ المناطق الريفيّة البعيدة والمناطق الجانبيّة أصبحت ذات ميول دينيّة لاحقًا. وفي المجتمعين معًا، حمل هذا الانتشار اللاحق تهديدًا للنخبة الدينيّة وفي مواجهتهما لهذا التحديّ، افترق هذان المجتمعان الدينيّان الشقيقان وسارا في طريقين مختلفين.

الأزمة ذاتها: ردّات فعل مختلفة : القرون الوسطى

انصرف المسيحيّون اللاتين في القرون الأولى إلى شؤونهم الداخليّة ولم يعرفوا سوى القليل عن الإسلام.

من ناحية أخرى، عرف المسيحيّون الأرثوذكس في الشرق الكثير عن الإسلام وراقبوا بهلع فقدان الأقاليم البيزنطيّة والتقلّص المطرد لعدد الأبرشيّات مع ازدياد سرعة التحوّل إلى الديانة الإسلاميّة. وصنّف البعض المواجهة بين المسيحيّة والإسلام على أنّها مواجهة في التديّن الحقيقيّ، القيم الاخلاقية مقابل حبّ المال، والسلطة، والأشياء الحياتيّة غير الأخلاقيّة. وهذا هو تمامًا عكس التعريف الذي وصف به الإيديولوجيّون الإسلاميّون في القرن العشرين الصراع بين الإسلام والمسيحيّة. لم يكن الأباطرة البيزنطيّون الذين كانت تقع عليهم مسؤوليّة الحفاظ على السلطة المسيحيّة في الأراضي القائمة على حدود الخلافة، يتفقون كثيرًا مع باباوات المسيحيّة اللاتينيّة وملوكها . لكنّهم تخطّوا نفورهم بالحثّ على إنشاء مشروع عسكريّ مشترك ضدّ الحكم الإسلاميّ في الأراضي المقدّسة. وساعدت صرخاتهم التحذيريّة في تحفيز الحملات الصليبيّة، الحركة التي أدّت إلى المواجهة بين الإسلام والمسيحية اللاتينية والتي صعّدت درجة الكراهيّة بينهما.

شنّ الصليبيّون اللاتين، بمساعدة البيزنطيّين أحيانًا، ما بين عام 1095 و1250 سلسلة من الهجمات على حكّام الأراضي المقدّسة المسلمين وأقاموا مبدئيًا أربع إمارات تمركزت في أربع مدن هي الرها، وأنطاكية، والقدس، وطرابلس في الطرف الشرقيّ من المتوسّط، وهي التي عرّفوها باسم («ما وراء البحار») Outremer.

أمّا التاريخ السياسيّ للحملات الصليبيّة فيظهر عادة، توهّجًا دينيًا وحاجة القادة الى أراضٍ يمكن تحويلها إلى ملكيّة للنبلاء وكان هذا بمثابة حافز مسيحيّ أوّليّ. إلاّ أنّه على المستوى الاقتصاديّ، كانت المدن التجاريّة الإيطاليّة مثل بيزا، وجنوى، والبندقيّة قد أفادت كثيرًا، من رسوم النقل التي فرضتها على الصليبيّين، ومن التجارة المتنامية التي قام بها تجّارها مع الأراضي الإسلاميّة. وبينما سيطرت المعارك والتحالفات على كلّ من عمليات السرد التاريخية والروايات الأقلّ رسميّة التي انتجها الصليبيّون، فإن نشاطات مراحل السلم سجّلت معظم الاتّصالات الثقافيّة التي تمّت خلال تلك الفترة.

أمّا في اسبانيا، حيث سارت الحملات المسيحيّة ضدّ الإمارات الاسلاميّة بموازاة الحملات الصليبيّة، فإنّ العلماء المسيحيّين استغلّوا فرص السلم القصيرة ليقوموا بترجمة الكتب العربيّة الى اللاتينيّة وأخذوها معهم إلى فرنسا وإيطاليا. وفي صقلية الإسلاميّة التي تمّ احتلالها بواسطة غزاة قادمين من شمال فرنسا خلال العقود التي سبقت الصليبيّين، فإنّ المخطوطات العربيّة واليونانيّة أصبحت أيضًا متوفّرة للترجمة. أمّا التجّار الإيطاليّون والنبلاء الأوروبيّون الذين أقاموا لفترات طويلة في الدويلات الصليبيّة والبلدان الإسلاميّة القريبة منها والذين خبروا الحياة اليوميّة للمجتمع الإسلاميّ فجلبوا الأفكار والتقاليد المحلّيّة إلى بلدانهم الأصليّة.

خلال تلك الفترة كانت مجموعة دوافع قد قامت بتحويل العديد من مظاهر الحياة الأوروبيّة: الفلسفة (تعليقات على أرسطو)، الإلهيّات (ابن رشد)، علم الحساب (الأرقام العربيّة)، الكيمياء (بارود المدافع)، الطبّ (تقنيّة الجراحة)، الموسيقى (النفخ بالمزمار وأغنيات المغنّين الجوّالين)، الأدب (القصص التي تظهر في الأعمال الإيطاليّة)، الصناعة (الزجاج، الورق، الطباعة بواسطة الأحرف الخشبيّة)، الطبخ (النشويّات والسكّر)، بالإضافة إلى التمتّع بالحياة اليوميّة. وكانت المناطق التي تأثّرت أكثر ما يكون التأثّر تقع في جنوب إيطاليا، لكن الآراء الفلسفيّة الاسلاميّة اخترقت جامعات شمال أوروبا كذلك. ويأسف المسلمون اليوم من حقيقة أنّ افرادًا قليلين جدًا في الغرب يقدّرون الانتقال الهائل للثقافة والعلوم والتكنولوجيا الذي بدأ في تلك الفترة، ذلك الانتقال الذي يعتقدون أنّه مهّد الطريق أمام أوروبا لاحقًا

للقيام باكتشافاتها العلميّة ورقيّها الفكريّ. إنّ هذا الأسف المبرّر تمامًا يعطي صورة عن قوّة الروايات التاريخيّة. فبينما يتمّ سرد متواز للأفكار والطرز من إيطاليا وجنوب فرنسا إلى شمال أوروبا خلال عصر النهضة باعتباره مظهرًا من مظاهر الحضارة الغربيّة المسيحيّة بصورة كاملة، فإنّ محاولات قليلة جرت للنظر إلى تطوّرات ثقافة البحر المتوسط كوحدة واحدة، إن في هذه الفترة أو خلال عدة قرون تالية حينما حمل اللاجئون المسلمون واليهود الأفكار «الأوروبيّة» معهم من إسبانيا إلى الجنوب. وليس البحر الأبيض المتوسّط هو الذي يمنع المؤرّخين من رؤية حصول هذه الحركة المتدفّقة من خلال تجمّع حضاريّ واحد : إسبانيا وصقلية، حيث تركزت معظم المحفّزات الثقافيّة، كانتا جزءًا من أوروبا. بل إنّ ذلك عائد إلى الانحياز المتأصّل الذي يرى كلّ شيء يحدث ضمن العالم المسيحيّ على أنّه مسألة حصريّة «في ما بيننا» وإلى رؤية كلّ شيء صادر من مصادر غير مسيحيّة على أنّه يعود إلى الاتّصال مع الآخر.

وإذا ما قمنا بمقارنة غياب المناقشة حول المؤثّرات الثقافيّة الإسلاميّة مع الوعي الغربيّ المبالغ به بالصليبيّين أنفسهم، فإنّ القراءة المتحيّزة للعلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة تبدو مبنيّة بوضوح على العداء وليس على أسس منتجة. ويمكن رسم خطّ مواز مع ما يتمّ إدراكه اليوم حول أثر أوروبا على العالم غير الأوروبيّ (بما فيه العالم الإسلاميّ) في القرن التاسع عشر. ويشدّد مفكرو ما بعد الاستعمار في بلاد خضعت للإمبرياليّة على أشكال القهر التي كانت، في واقع الأمر، بعيدة عن ادراك الأجيال السابقة من المثقّفين الأوروبيّين التقليديّين. ذلك أن هؤلاء الآخرين كانوا مهتمين بالتشديد على المنافع الاقتصاديّة والتقنيّة التي حصدتها البلدان غير الأوروبيّة من علاقاتها مع أوروبا في المرحلة الإمبرياليّة، وهي ظاهرة توصف عادة بالتغريب أو التحديث، حتّى ولو أنّهم اعترفوا على مضض بالطبيعة القهريّة للنظام الاستعماريّ. أما سكان المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم) سابقًا فإنّها تنظر إليها كمنافع لا تدين بها لأحد بسبب الجروح العميقة المفترضة التي ألحقتها بهم الإمبرياليّة «الخيّرة».

وبالطريقة نفسها تمامًا، فإن المسيحيّين اللاتين الذين عاشوا بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر (وكذلك المتحدّرون من سلالتهم اليوم) أيّ سبب للتعبير عن امتنانهم أو للاعتراف بالتفوّق العلميّ والفنّيّ للمجتمعات الإسلاميّة التي استعاروا منها الأفكار والتقنيّات وسلسلة العمليّات الصناعيّة التي ستطلق أوروبا اللاتينيّة في وقت قصير على مسار تنمويّ جديد ومثمر إلى حدّ بعيد. إنّ للمستعمرين كرامتهم.

إن الأفضليّة التي تعطى للصراع العنيف على الاستعارة الثقافيّة بواسطة السرد التاريخيّ

المسيطر حول هذه الحقبة أدّت إلى إغفال التطوّرات المتوازية في المجالين الاجتماعيّ والدينيّ على الجانب الآخر من البحر المتوسّط. وقد ذكرنا آنفًا كيف أنّ الجامعات الأوروبيّة ولدت في أواخر القرن الثاني عشر بطريقة تشبه إلى حدّ بعيد التطوّرات التي سبق أن شهدتها المدارس الإسلاميّة. بدأت هذه المؤسّسات بتحرّك تدريجيّ نحو تنظيم اتّجاهات كانت موجودة قبلاً لتنشئة العلماء. أمّا على الجانب المسيحيّ، فكان للجامعات أثر أكبر بكثير لأنّها نقلت مركز التعليم الدينيّ من الدير إلى داخل البلدة، وهي ظاهرة أصبحت واضحة بصورة متزامنة مع انتشار الكاتدرائيّات الكبيرة ومع الانخفاض النسبيّ في الاستثمار في أديرة الرهبان. وبينما كان أساتذة المدارس الإسلاميّة مجرّد علماء محظوظين بالحصول على وظيفة دائمة مدى الحياة وبراتب يدفعه الوقف، كان أساتذة الجامعات الأوروبيّة عادة تابعين للأخويّات الدومنيكيّة والفرنسيسكانيّة أي أعضاء في نوع من أنواع المنظّمات الدينيّة التي ظهرت أوّل ما ظهرت في القرن الثالث عشر. وكانت الأخويّات (الفرير)، مثلها مثل الكاتدرائيّات الكنسيّة Cathedral Canon، والتي نظمت بنفس الصورة، قد عاشت بموجب مجموعة من الأحكام بما فيها العزوبيّة مثلما كان الرهبان والراهبات يفعلون. ولكنّهم لم يكونوا يعيشون ضمن جدران الأديرة، بل اختلطوا مع المواطنين العاديّين كما فعل العلماء المسلمون دائمًا، واعتبروا نقل المواعظ الدينيّة إلى العامّة واجباً مقدّساً.

كان الخروج من الدير إلى المجتمع تعبيرًا عن بداية الشعور بضرورة توسيع الدعوة باتّجاه الحاجات الدينيّة للناس العاديّين. ولا شكّ أنّ ترسيخ الهويّة المسيحيّة على كلّ مستويات المجتمع، المدينيّ والريفيّ، والذي أصبح واضحًا منذ القرن الثاني عشر وما يليه كان يسير على خطّ موازٍ لتيّار مماثل في المجتمع الإسلاميّ. وكانت الضغوطات التي رافقت هذه الذروة من عمليّة التحوّل الطويل والبطيء - تحوّل الأفكار والأرواح وليس مجرّد اعتناق الهويّة الاسميّ - تتحدّى المختصّين الدينيّين المسلمين والمسيحيّين بطرق متماثلة:

- كان العديد من الناس العاديّين يريدون التعبير عن مشاعرهم الدينيّة ويرغبون في أن يصلوا إلى المعرفة الدينيّة بلغتهم المحكيّة اليوميّة بدلاً من اللاتينيّة أو العربيّة.
- كان الريفيّون يتوقون إلى اتّصال أوثق مع رجال ونساء الدين الذين يمكن أن يزودوهم بالتوجيه الروحيّ وكانوا يبغضون سيطرة وعنجهيّة القيادة المبنيّة على الأديرة والكاتدرائيّات أو على الادّعاء الحقوقيّ الجافّ للفقهاء المسلمين باعتبار أنفسهم المفسّرين الوحيدين للشريعة.

- ترك الدور المتزايد للشؤون القانونيّة في الأمور الدينيّة العديد من الناس العاديّين متعطشين إلى تجربة دينيّة أقلّ قانونية وأكثر عاطفيّة.
- أدى نفاذ الإسلام والمسيحيّة إلى الحياة العاديّة بالناس إلى التفتيش عن وسائل للدخول في التجربة الدينيّة معًا ضمن مجموعات منظّمة.

وقد أظهرت هذه الضغوط نفسها، على الجانب المسيحيّ، بطريقتين هما حركات العيش المجتمعيّ المشترك وحركات الوعظ الدينيّ الشعبيّ. في القرن الثاني عشر كانت النساء اللواتي يرغبن في عيش حياة تقًى دينيّ وعمل خيريّ دون الانضمام إلى أخويّة منعزلة، يرتبطن معًا في مجتمعات تدعى «بيغونات» Beguines. حازت هذه المجتمعات التي كانت متمركزة في القرى أو البلدات الصغيرة على شعبيّة كافيّة لتصل في بعض الفترات إلى ما نسبته 15 بالمئة من عدد النساء البالغات اللواتي كنّ يسكنّ في المراكز الحضريّة. وكانت البيغونات يلبسن ثيابًا عادية ويعملن في الحرف ويتبعن أحكام تصرّف صارمة دون أن يرفضن بالضرورة الزواج وأظهرن ميلاً واضحًا نحو التصوّف، فقمن بتأليف أوّل أعمال التصوّف الأوروبيّة باللغات المحليّة بدءًا بكتاب «سبع طرق للحبّ» الذي نشر باللغة الفلامنكية عام 1233 لمؤلّفته بياتريس الناصريّة. وقامت حركة موازية بين الرجال الذين عرفوا بالبيغارد Beghards على عامل التجوّل التأمليّ Wondering mendicancy، وباركت الكنيسة في البداية الالتزام الدينيّ للبيغومات والبيغارد، لكنّها غيّرت رأيها لاحقًا. فأحرقت مارغريت بوريت Marguerite Porete، التي كتبت مؤلّفًا عن الصوفيّة باللغة الفرنسيّة القديمة، على الخازوق لاتّهامها بالهرطقة عام 1310. وفي 1307 اتّخذ مجلس البندقية، بعد سماعه الاتّهامات بالهرطقة واللاأخلاقيّة، قرارًا بإلغاء مؤسّسة البيغونات وحكم بأنّ على النساء اللواتي يرغبن بالعيش عليهذه الطريقة أن يرضخن لسيطرة كنسيّة شديدة.

ارتبط مصير البيغونات والبيغارد بالتخوّف الأوسع من الهرطقة الذي استنفد طاقة الكنيسة في القرن الثالث عشر. وكانت الحركة التي بدأها بيتر ولدو Peter Waldo خير ممثّل لهذا الاتّجاه. كان ولدو تاجرًا من مدينة ليون تخلّى عن أملاكه عام 1176 وتزعّم مجموعةً من الرجال كرّست نفسها لحياة الفقر المقدّس وإيصال الإيمان إلى الناس العاديّين بلغاتهم المحكيّة. وقد بارك البابا طريقة حياتهم، لكنّه حذّرهم بأنّه من غير المسموح لهم أن يقوموا بالوعظ الدينيّ. الا أنّ «الولدونيين»، كما باتوا يُعرفون، تجاهلوا التحذير. وهكذا جلب لهم الوعظ الدينيّ الشعبيّ تهمة الزندقة. وتمّ إشعال النار في ثمانين «ولدوني» رفعوا على الخوازيق في

ستراسبورغ عام 1211. وعلى الرغم من الاضطهاد، فإنّ بقايا من «الولدونيين» نجت لتنضمّ إلى البروتستانت في القرن السادس عشر.

في إنكلترة القرن الرابع عشر قاد جون ويكلف John Wyclif، أستاذ اللاهوت والفلسفة في أكسفورد، حركة مشابهة مؤلّفة من «القساوسة الفقراء» الذين كانوا يعظون الناس العاديّن باللغة الإنكليزيّة. وقد تعاون بعض أتباعه على ترجمة الكتاب المقدّس إلى الإنكليزيّة، واشتهرت تلك الترجمة باسم «إنجيل ويكلف». وقد حُكم على وايكلف بالهرطقة، لكنّه نجا من الحرق ومات ميتة طبيعيّة عام 1384. أمّا جون هوس John Huss البوهيمي فلم ينجُ من الإعدام. وكان هوس، مثله مثل ويكلف، رجل دين متعلّمًا تعليمًا جيدًا، وقام بترجمة أعمال ويكلف إلى التشيكيّة، وقاد حركة نضاليّة معادية للكنيسة اشتركت فيما بعد بالحروب ضدّ حكام بوهيميا الكاثوليك.فأحرق عام 1415، قبل حوالى قرن واحد من إعلان مارتن لوثر الإصلاح البروتستنتّي عام 1517 وترجمته الكتاب المقدّس إلى الألمانية.

لم تستطع أيّة حركة أن تستجيب بمفردها الى كلّ الضغوطات الدينيّة الشعبيّة التي بدأت تصبح واضحة في القرن الثاني عشر. فقد ركّز بعضها على الناس العاديّن الذين كانوا يعيشون حيوات ورعة إمّا كأفراد أو في جماعات وشجّع بعضهم الصوفيّة. ونذر بعضهم أنفسهم للفقر. وقام بعضهم الآخر بإلقاء العظات باللغات المحكيّة وترجموا الكتاب المقدّس إلى كلام يستطيع الناس العاديّون أن يفهموه. كان بعضهم ينحو منحًى سلميًا بينما كان البعض الآخر ينحو منحًى عدائيًا في وجه استبداد الكنيسة. إلا أنّهم، جميعًا، أثاروا حنق الكنيسة الكاثوليكيّة وشعروا بقسوة تسلّطها. وعند حلول ساعة الانفصال الواضح للإصلاح البروتستانتّي الذي قسم العالم المسيحيّ اللاتينيّ إلى غير رجعة في القرن السادس عشر، كانت تراجعت حركات الصوفيّة، والعيش ضمن جماعات، والفقر، والحركات المسالمة وكانت المعارضة الكاثوليكيّة قد جعلت الدفاع النضالّي على رأس سلّم الأولويّات.

في الإسلام، أدت الضغوطات نفسها إلى بروز اتّجاهات مماثلة،لكنّ النتائج، على المدى الطويل، كانت مختلفة. ولا شكّ أنّ مصطلح «الصوفيّة» مرتبط عمومًا بهذه الإتّجاهات غير أنّ التعبيرات الأولى للصوفيّة في القرن التاسع اختلفت كثيرًا عمّا أصبحت عليه في القرن الثالث عشر. وعلى الرغم من أنّ مفرد صوفيّ قد تكون على الأغلب مشتقّة من كلمة صوف الذي يرمز الى الزهد الدينيّ لدى الحائك الذي كان يحيك الصوف، فإنّ الاستخدام الرائج لهذا المصطلح هو «المتصوّف». وهذا ملائم للنفوس ذات الرؤى في القرون الإسلاميّة الأولى والتي كانت

تسعى للاقتراب من الله وعبّرت عن سعيها هذا بواسطة تعبيرات وأعمال وجدانيّة وأحيانًا شعريّة جدًّا فسّرها المعجبون على أنّها كرامات.

وكان لهؤلاء الأفراد العديد من الطلاب والمعجبين. وبحلول القرن الحادي عشر، كان بعض هؤلاء التلاميذ أو التابعين يجتمعون أو يعيشون في بيوت (لها أسماء مختلفة مثل الخانة أو الزاوية أو الرباط) مختصّة بالصوفيّة.

في القرن الثالث عشر تحلّقت هذه الجماعات الفضفاضة من المريدين حول طرق رسميّة (طريقة، جمعها طرق) المتّسمة برتب متراتبة، وإجراءات عضويّة، وطقوس متّبعة، وقواعد التصرفات الثابتة، والارتباطات التنظيميّة مع الطرق في بلدان أخرى ملتزمة بالطقوس ذاتها التي يتبعها المعلّم الصوفيّ. وظلّ السعي الصوفيّ، والذي كان يعبّر عن نفسه باضطراد من خلال الشعر المصاغ باللغة المحكيّة، السمة المميّزة للرتب العاليّة من هذه الأخويّات. لكنّ الآلاف العديدة من الأخوة في الرتب الدنيا، ومن دون أن نذكر المواطنين العاديّين لم تكن جاهزة للالتزام بها، إذ نظرت إلى الطرق باعتبارها منظّمات للتجربة الدينيّة الجماعيّة وللإرشاد الأخلاقيّ في الحياة اليوميّة وكنقطة اتّصال مع شخص واضح التديّن، ألا وهو معلّم الطريقة أو شيخها.

تطلّبت قواعد السلوك الصوفيّ تكرارًا الفقر والانعزال عن شؤون الدنيا. وكان المتسوّلون المتنقّلون يمثّلون التعبير الأكثر تشدّدًا على ذلك، إلا انّ الارتباط مع معظم الطرق الصوفيّة أثبت أنّه يتلائم مع عالم الحياة الحرفيّة، وبخاصّة بالنسبة إلى الرجال العاديّين الذين أعجبوا بالحياة الصوفيّة دون أن يصبحوا أعضاء كاملين في إحدى الطرق. في هذا الشأن، أخذت الصوفيّة تمثّل اندماج العاطفة الدينيّة مع المنحى العقليّ والأخلاقيّ للحياة اليوميّة. وكانت الطرق الصوفيّة التي اكتسبت شعبيّة مميّزة بحلول نهاية القرن الخامس عشر تقدّم شكلاً بديلاً للتجربة الاجتماعيّة والدينيّة الإسلاميّة حيث لعب التصوّف في نهاية المطاف دورًا أقلّ من دور العاطفة الجماعيّة نحو قواعد التصرّف الأخلاقيّ المشجّعة من لدى أحد «الأولياء». كما نشأ العديد من الطرق الصوفيّة، بعضها كان يستجلب المراتب الاجتماعيّة العليا بينما كان بعضها الآخر يستجلب المراتب الاجتماعيّة الدنيا. واستطاعت أكثر هذه الطرق الصوفيّة شعبيّة أن تطور شبكات جغرافيّة امتدت لآلاف الأميال دون اعتبار للتقسيمات الجغرافيّة.

كانت المبادئ الأخلاقيّة للطرق الصوفيّة تشبه بشكل مذهل المبادئ الأخلاقيّة للحركات المماثلة داخل العالم المسيحيّ اللاتينيّ. وكان من بين نقاط التشابه: الإلتزام الجماعيّ الدينيّ،

والزهد كتعبير عن الابتعاد عن الشؤون الدنيويّة، والتنسّك، واستخدام اللغات المحكيّة، والتنظيم المدينيّ ولكن مع اختراق المناطق الريفيّة، وتبنّي أفراد محلّيّين لهم صفة القداسة كنماذج أخلاقيّة بدلاً من العلماء المسلمين أو رجال الدين المسيحيّين الذين كانوا ينحون منحًى قانونيًا بصورة متزايدة. وقد استمرت ردود الفعل الدينية الشعبية التي بانت واضحة تلك الحقبة حتّى يومنا هذا.

وقد بنت التنظيمات الإسلاميّة الشعبيّة (والسياسيّة المصرّة على حقوقها في أحيان كثيرة) والتي لا يحصى عددها، نفسها بصورة واعية أو غير واعية، وفقًا لنموذج الطرق الصوفيّة. وكان يوازيها أو يماثلها في المسيحيّة الانتشار المعاصر للمذاهب الجديدة،وبخاصّة داخل البروتستانتيّة الانجيليّة.

كذلك، كان ثمّة تماثل في الشعور بالغضب والمعارضة الذي نشأ بين العلماء بسبب نموّ الصوفيّة والذي أدّى في حالة نادرة الى اعدام شيخ صوفيّ بطريقة معروفة جدًا. وعلى الرغم من أنّ بعض العلماء كانوا أنفسهم من المتصوفة غير أنّ جزءًا آخركبيرًا منهم كان يشجب الممارسات الصوفيّة وبخاصّة الرقص والموسيقى المستخدمين في الطقوس. ولربما كان بامكان أعداء الصوفيّة هؤلاء اللجوء إلى اضطهاد الصوفيّة على نطاق واسع لو كان لديهم تراث يمكّنهم من تحديد الهراطقة والقضاء عليهم، ولو كانت لديهم بنية تنظيميّة تلائم القيام بعمليّات الاضطهاد.

في العالم المسيحي اللاتيني انتجت المجابهة بين البنى والتراتبيّات المعترف بها من جهة، وبين الأشكال الجديدة للتوق والتعبير الدينيّين من جهة ثانية، احتكاكاً متزايدًا منذ عام 1100 إلى عام 1500، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى الإصلاح البروتستانتيّ وانكسار وحدة الكنيسة. أمّا في الاسلام، فإنّ الضعف البنيويّ النسبيّ لمؤسّسة العلماء لم يستطع أن يوقف التيّارات الروحيّة الجديدة. وبينما وقفت المسيحيّة بحزم في هذا المضمار ثمّ انقسمت إلى قسمين فإنّ الإسلام انحنى وتكيّف. وبحلول عام 1500، كانت الطرق الصوفيّة حاضرة بقوّة في معظم المناطق. وظلّ الكثير من العلماء غير راضين،كما أدى تبنيّ بعض الطرق الصوفيّة للحركيّة السياسيّة، خاصة في الأناضول (تركيا)، إلى اندلاع حروب قمعيّة، لكنّ الصوفيّة ظلت سائرة في طريقها لتصبح نقطة الإرتكاز الأساسيّة للتقوى الشعبيّة الإسلاميّة.

إنّ الأثر القانونيّ للاستجابتين المغايرتين، الإسلاميّة والمسيحيّة، للحاجات الروحيّة تقتضي منّا اهتمامًا خاصًا. ذلك أنّ انكسار الوحدة المسيحيّة أدّى إلى أزمان طويلة من الحروب

القاسية بصورة غير عاديّة بين البروتستانت والكاثوليك. وهيّأت الادّعاءات المتعارضة بين القانون الكنسيّ والقانون الملكيّ في القرون الماضية، المسرح للتعبير عن الخلافات الكنسيّة بواسطة مصطلحات قانونيّة. أمّا خلال مرحلة الاصلاح، فكان الانحياز إلى القضيّة البروتستانتيّة أو القضيّة الكاثوليكيّة جزءًا متأصّلاً من السلطة الملكيّة. وكان الوعّاظ وكتبة الكرّاسات الرعائيّة الدينيّة من الجانبين يندّدون بأعدائهم ودعوا المؤمنين إلى الاشتراك في المجازر. ولم يتوقف أسوأ ما حصل من المجازر حتّى توقيع صلح وستفاليا عام 1648. ولكن، مع استنفاد الصراع لنفسه كان جزء كبير من سكّان أوروبا الغربيّة قد اختفى وأدّت آثار القتال الباقية إلى تأكيد الرأي المتنامي القائل بأنّه لن يسمح لقوة الدولة أن توضع مرّة أخرى في خدمة دين غير متسامح.

يؤمن العلمانيّون الغربيّون اليوم بقوّة بمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة. ويبدو منطقهم هذا واضحًا : الإيمان الدينيّ ممزوجًا بسلطة الدولة هو شراب شيطانيّ يسمّم كلّ مَن يشربه. هذا ما حصل في التاريخ الأوروبّي، وجرى تعلّم الدرس. ومنذ صلح وستفاليا صارت للإرادة الملكيّة أولويّة تفوق أوامر البابوات ورجال الدين. وربّما سيظلّ بعض الملوك متعصّبين، لكنّهم سيعملون كذلك لمصلحة العرش، أو قد يختار خلفاؤهم الاقتران أو تشكيل تحالفات تتجاوز الحدود الدينيّة.

إنّ انفصال الكنيسة والدولة لم يحدُث في الاسلام. وكانت الحمية الصوفيّة تستطيع في مناسبات معيّنة أن تعبّئ الجيوش. وقد أوصل أحد هذه الجيوش الأسرة الصفّوية إلى السيطرة على إيران عام 1501. وكانت إرادة سحق الخطّ الصوفيّ الخارج عن الإجماع يدفع الحكام، في بعض الحالات، إلى شنّ حملات عسكريّة ضدّه. وهذا ما حدث في تركيا العثمانيّة مرّات عدّة بين 1300 و1500. لكن، وبصورة عامّة، فإنّ الطرق الصوفيّة التي مثّلت التعبير الأسمى للتقوى الشعبيّة بعد عام 1400 عاشت بصورة متناغمة بعضها مع البعض الآخر وتعاونت مع طبقة الموظّفين العاملين في الدولة. وكان الحكّام يميلون إلى رعاية رجال الصوفيّة البارزين والذين لا يزالون على قيد الحياة، ويأمرون بأن يدفنوا هم أنفسهم إلى جوار أحد «الأولياء» الموتى أكثر ممّا كانوا يميلون إلى اتهامهم بالهرطقة أو بعدم الولاء. وبينما كان كون الملك المسيحيّ كاثوليكيًا أو بروتستانتيًا يُحمِلهُ بصورة غير مباشرة، مسؤوليّة الدفاع عن مذهبه ضدّ المذهب الآخر، فإنّ الأمر في الإسلام لم يكن كذلك. فالصلاة الجماعيّة في المسجد ومداولات المحاكم الشرعيّة وطقوس الورع الصوفيّ، كانت كلّها تتناغم معًا في حيوات معظم الحكّام المسلمين ونظرائهم

إلى العالم.كما ظلّ القانون الإسلاميّ [الشريعة] في المطلق، عالميًا دون أن يتحدّاه قانون آخر في حين تراجع قانون الكنيسة الكاثوليكيّة أمام الأوامر الملكيّة في مرحلة ما بعد معاهدة وستفاليا كما أنّ البروتستانت لم يطوّروا أبدًا فلسفة قانونيّة شاملة خاصّة بهم.

قسم الأشقّاء: القرون التالية

بينما ظلّ العالمان الإسلاميّ والمسيحيّ مشتبكين في منافسات تشبه منافسات الأشقاء أو الأقارب بعد عام 1500، فإنّ مصادفات التاريخ نقلت منافساتهما إلى حلبات جديدة. فبين 1200، و 1400 أدّت سلسلة من هجمات القبائل المغوليّة والتركمانية(*) إلى تعريض الشرق الأوسط الإسلاميّ إلى تأثيرات آتية من آسيا الوسطى والصين، بينما أدّت سلسلة من الاكتشافات البحريّة بين 1400 و 1500 إلى فتح أعين الأوروبيّن على عوالم جديدة غريبة في إفريقيا وآسيا ونصف الكرة الأرضيّة الغربيّ. وأدّت هاتان التجربتان المتوازيتان إلى تشكيل المستقبل الاقتصاديّ والسياسيّ لكلّ من العالم الغربيّ المسيحيّ والإسلام الشرق أوسطيّ. وقد حاولت السلالات الإسلاميّة الحاكمة لاحقًا،ولمدّة قرون عدّة، أن تعيد إقامة الإمبراطوريّة الاوروبيّة-الآسيويّة البرّيّة المزدهرة التي كان يقودها جنكيزخان بينما ركز الأوروبيّون - في ما عدا الروس الذين دخلوا هم أيضًا في تجربة مع الحكم المغوليّ - على إقامة إمبراطوريّة بحريّة.

أمّا المسيحيّة الغربيّة فدخلت في تجربة مجابهة موازية مع من اعتبرتـهم وثنيين في مناطق منعزلة على طول الساحل الإفريقيّ وبصورة أكبر في العالم الجديد. وكما تصرّف سلاطين المسلمين وشاهاتهم، فإنّ ملوك أوروبا ردّوا بمزيج من العمل العسكري، والقمع، الاستغلال التجاريّ، وبنشر كثيف للدين قام به بشكل منظّم تنظيماً عاليًا الدومنيكان والفرنسيسكان واليسوعيّون الذين كانوا جميعًا يعملون بصورة مباشرة بموجب أوامر ملكيّة.

وإذا أخذنا الإسلام والمسيحيّة معًا، فإنّ الوحدانيّة التابعة للتقليد الساميّ بدت لنا وكأنّها مسيرة مظفّرة في كلّ مكان.لكن، إذا نظرنا بشكل عامّ إلى الحقبة الواقعة بين 1500 و1900، فإنّنا نجد أنّ عالم المسيحيّة الغربيّة والإسلام الشرق أوسطي يظهران عدم تشابه. إنّه لأمر مفروغ منه في التفكير التاريخيّ الأورو-أميركيّ الحديث أن أوروبا تقدّمت بأشواط خلال

(*) متعلّقة بأسرة من اللغات تشمل التركيّة والاذربيجانيّة والتركمانيّة والقيرغيزيّة (المترجم).

هذه القرون تاركة العالم الإسلاميّ وراءها. فتعابير مثل «الانحطاط» و«الركود» و«التخلّف» هي تعابير مؤذية لآذان المسلمين نظرًا لقرون الإسلام المجيدة السابقة، لكنّ التباين في الثروة والقوّة المادّيّة التي اعطت الأفضليّة للمسلمين قبل القرن السادس عشر انقلبت بلا شكّ لتعطي الأفضلية للمسيحيّين الغربييّن.

لكن مهلاً. ربّما كانت هناك طريقة أخرى للنظر إلى الأمور. لنفترض أنّه بدلاً من البحث عن الغنى الامبراطوريّ، فإنّنا سنسأل عمّا هي نسبة المسلمين في المجتمعات العالميّة اليوم والتي تشكّلت من أناس تحوّلوا إلى الاسلام بين 1500 و 1900.

إنّ الجواب سيزيد بالتأكيد عن نسبة 50 بالمئة: كلّ بنغلادش، ماليزيا، إندونيسيا، مجموعات كبيرة في إفريقيا جنوب الصحراء، معظم مسلمي باكستان، الهند، أعداد كبيرة من السكان في جنوب شرق أوروبا وآسيا الوسطى. وعلى العكس من ذلك، إذا كان للمرء أن يسأل عن نسبة السكّان الكاثوليك والبروتستانت التي تشكّلت من أصول أناس تحولوا إلى المسيحيّة في المدّة ما بين 1500 و 1900، فإنّ الجواب سيكون أقلّ من 20 بالمئة بالتأكيد وسينحسر إلى مستوى قليل جدًّا إذا ما جرى استثناء الأميركيتين وأوستراليا وجزر المحيط الهادئ والثلث الجنوبيّ من إفريقيا - وهي كلّها مناطق لم يواجه فيها المسيحيّون الأوروبيّون دينًا رفيعًا منافسًا. أما على مساحة الأرض الأفريقيّة - الأوروبيّة-الآسيويّة والمنطقة المتاخمة لها في جنوب شرق آسيا، فإنّ المسيحيّة الأوروبيّة والإسلام سارا معًا في المنافسة على ولاء الشعوب المحلّيّة. وقد فاز الإسلام بلا جدال.

وعليه، إذا أراد المرء أن يقيس النجاح الطويل المدى للأنظمة الاجتماعيّة-الدينيّة المتنافسة وذلك حسب جاذبيّتها التي يمكن اتّباعها خلال القرون الأخيرة، فإنّه من الواضح أنّ المرء سيجبر على الإستنتاج إنّ الإسلام انطلق بقوّة إلى الأمام بين 1500 و 1900 بينما سارت المسيحيّة بعد أن تقدّمت في البداية، في خطّ انحداريّ، وتجمّدت ثمّ تراجعت إلى الخلف. بالطبع، ليس أحد يقيس النجاح بهذه الطريقة فيما عدا الإيديولوجيّن المسلمين المعاصرين الذين لا يملّون من كشف نقص التديّن والأخلاق في أوروبا، فيشجّعون جمهورهم المسلم على أن يتمسّك بحزم بالطرق الصحيحة لتراثهم. لكن من الواضح أنّ هذا لم يكن دائماً هو الوضع الحقيقيّ.

منذ فجر المسيحيّة حتّى القرن التاسع عشر - وإلى اليوم في الدوائر المسيحيّة الإنجيليّة - كان لاستقطاب أعضاء جدد للدين أو المذهب أولويّة على القوّة والثروة كمؤشّر للنجاح. ولا تزال روايات التاريخ الأوروبيّ الأساسيّة تركّز تركيزًا كبيرًا على الانتشار المنتصر للمسيحيّة

حتّى القرنُ التاسع عشر تقريبًا، حينها أصبحت جهود التبشير لتوسيع رقعة الدين تظهر بأنّها ذات صفات ملتوية إذا لم نقل صراحة إنّها أصبحت كريهة.

قد يعبّر مراقب غير كريم عن الرأي بأنّ المسيحيّن الأوروبيّن كانوا سعداء بانتشار معتقدهم بالدرجة نفسها التي وصل إليها انتشار الحضارة، إلى حدّ أصبح واضحًا لديهم انّ دينهم فقد قدرة الانتشار بفعاليّة شديدة ممّا جعلهم ينتقلون إلى مجموعة مختلفة من المقاييس الحضاريّة: عدد أميال سكك الحديد الممدودة، إنتاج المصانع، القوّة العسكريّة، مساحة الإمبراطوريّة، إلخ. بالطبع، إنّ حقيقة الإسلام قد تفوق من ناحية زيادة التحوّل إليه بينما تجمّدت المسيحيّة، لم يلعب دورًا في تغيير المقاييس التقييميّة. لقد مال المسيحيّون إلى اعتبار الإسلام نوعًا من البربريّة وادّعوا عادة أنّ نجاحه عائد الى عدم عمقه اللاهوتيّ ونزوعه نحو التعدّديّة الدينيّة. لكنّ تقدّم انتشار الإسلام خلال القرون التي سميت بقرون «الانحطاط» وجمود المسيحيّة وتوقّفها عن الانتشار أمران لا يمكن الشكّ بجدّيّتهما. كذلك، لا يمكن نفي أنّ النجاح المتراكم للإسلام والمسيحّية ليصبحا الدينيّن المسيطرين في العالم خلال القرون الخمسة الماضية، هي ظاهرة تاريخيّة لافتة مثلها مثل انتصار الإمبرياليّة الأوروبيّة على مستوى العالم.

إنّ الحجّة المعاكسة يمكن أنّ تقول بأن تجربتَي الانتشار الديني لا تحتملان المقارنة لأنّ المسيحيّين الاوروبيّين، خلافًا للمسلمين، كانوا منفتحين بصورة رائعة على الأفكار الجديدة وكانوا منغمسين، خلال عصر الأنوار، في تحقيق فهم ماورائيّ للعالم لا يرتبط بالخبرة ولا بالنصّ، الأمر الذي كان العديد من المسلمين يتردد في احتضانه. لكنّ هذا الاطار التاريخيّ يبقى عرضة للتساؤل أيضًا. هل كانت المجتمعات الإسلاميّة منغلقة حقًّا تجاه الأفكار الجديدة ؟ الجواب باختصار، لا. فمجتمع العالم الإسلاميّ خلال هذه القرون احتضن الكثير من الشعوب الجديدة في آسيا وإفريقيا، وتعلّم لغاتهم وعاداتهم، وأظهر القدرة على التكيّف، تلك التي ميّزت بداية انتشار الإسلام في القرنين السابع والثامن، ثمّ انتشار الطرق الصوفيّة في القرون الوسطى. على العكس من ذلك، فإنّ الأوروبيّن قاموا بحماس بتجميع النباتات والحيوانات والمصنوعات من أماكن غريبة واستخدموا بعضها بصورة جيّدة جدًّا. إلاّ أنّهم لم يكونوا بمثل انفتاح المسلمين في تعلّم لغات غريبة وهضم العادات المحلّيّة واحترام القيم الاجتماعيّة والغنيّة التقليديّة. فالأفكار الجديدة التي انفتح الأوروبيّون تجاهها كانت أفكارهم هم وليست أفكار شعوب الإمبراطوريّات التي حكموها. وعندما كانت أوروبا ضعيفة نسبيًّا في القرون الوسطى كانت الاستعارة الثقافيّة

من الجيران المسلمين أمرًا له مبرّراته. ولكن مع بناء الإمبراطوريّة جاء الاعتقاد بالتفوّق الذي أغلق معظم العقول الغربيّة. فمثلاً، لم يقدّم العالم الغربيّ المسيحيّ شيئًا مقارنةً بالحجّ السنويّ إلى مكّة كمكان يذهب اليه المؤمنون من كلّ أرض، وهم يلهجون بكلّ لغة ويتعلّمون بعضهم من البعض الآخر في حالات من المساواة العرقيّة والروحيّة.

وهكذا، فإنّ الأشقّاء والأقارب الذين ساروا لفترة طويلة على طريق النموّ نفسه افترقوا. نفخ الملوك الأوروبيّون في الأبواق عن نيّتهم في تنصير العالم، لكنّهم اكتفوا بإثبات جبروتهم العسكريّ والاقتصاديّ. أمّا الحكّام المسلمون في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والهند (سلك المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء وجنوب شرق آسيا مسالك أخرى)، فحاولوا جهدهم بناء إمبراطوريّات بريّة غنيّة وقويّة، لكنّهم لم يفكّروا إلاّ لمامًا بتحويل الشعوب التي حكموها إلى الإسلام. هل من التبسيط المبالغ به القول إنّه عندما كان التوحيد المعتمد على النصّ الدينيّ يتمتّع بدعم الحكام الأقويّاء فشلت عمليّات التبشير، أمّا عندما انتقلت مسؤوليّة نشر الدين الى أيدي التجّار الصوفيّن وعابري السبيل الذين كانوا يعملون خارج سيطرة الحكّام، فإنّ الإسلام نجح ؟ إنّ ما لا تجيب عليه هذه الصيغة هي الحركيّة التي عملت في بعض أجزاء إفريقيا وآسيا والتي شهدت نجاح الإسلام «غير الرسمي»، بالضبط لأنّه كان بديلاً قويًّا للمسيحيّة التي كان يشجّعها الإمبرياليّون. فإذا كانت الإمبرياليّة شكلاً من أشكال الاستبداد الأجنبيّ، فإنّ الإسلام الذي لم يتراجع عن رؤيته لنظام قانونيّ وأخلاقيّ عالميّ أصبح بصورة متزايدة قلعة مقاومة الاستبداد.

وطبقًا لافتراضات نظريّة «صدام الحضارات» فإنّ الغرب (اليهوديّ-المسيحيّ) كان دائمًا وسيظلّ معادياً للإسلام. أمّا طبقًا لنموذج الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة، فإنّ الإسلام والغرب هما توأمان تاريخيّان لم يتوقف تشابههما حتّى عندما ذهب كلٌّ في طريق. إنّ أفضل طريقة لإثبات الرأي الأخير هو السؤال عمّا إذا كانت المجتمعات الإسلاميّة والغربيّة اليوم مختلفة حقًّا. فكما يرى معظم المختصّين، فإنّ قسماً هامًّا من المسلمين (حوالى 12 إلى 15 بالمئة) في العديد من الاقطار يودّون أن يروا الحكومات الإسلاميّة تفرض نظامًا اخلاقيًا وسلوكيًا يعتقدون بأنّه جزء لا يتجزّأ من كونهم مسلمين. ويودّ قسم آخر بالحجم عينه، أو ربّما أقلّ قليلاً، أن يعيش في مجتمع علمانيّ أساسًا ويتدبّر أموره الروحيّة من خلال الممارسات الخاصّة. وتزدري هاتان الأقلّيّتان بعضهما بعضًا وتتنافسان على كسب ولاء الأغلبيّة الأقلّ إيديولوجيّة. بالمقارنة، وفي الولايات المتّحدة تحديدًا، البلد الذي ينظر إليه الإيديولوجيّون المسلمون على أنّه

المجتمع الغربيّ برمّته، فإنّ أقلّيّة مهمّة مؤلّفة من المسيحيّن المحافظين القادمين من قلب البلاد، يضغطون علنًا على الحكومة لفرض مقاييسها المرتكزة التي أساسها الدين على البلاد كلّها. أمّا الأقلّيّة الأخرى التي تُهاجَم باستمرار، والتي تؤلّف بقايا الليبراليّة الأميركيّة المستوطنة على شاطئي أميركا الشرقيّ والغربيّ، فإنّها تنظر إلى نفسها على أنّها متمسّكة بالحقوق والحرّيّات الحقيقيّة التي يضمنها الدستور، لكنّها تتعرّض للخطر من قبل «اليمين الدينيّ». وتحتقر كلّ من الأقلّيّتين الأقلّيّة الأخرى وتتنافس معها على ولاء الأغلبيّة.

مخلصين لعلاقة القربى [التنافسية] بين المجتمعين، فإنّ المعلّقين الأميركيّين المختصّين بالإسلام يصفون المسلمين المتشدّدين بأنّهم الصوت المسيطر في العالم الإسلاميّ ولا يعترفون، إلاّ على أضيق نطاق، بوجود عقول ليبراليّة هناك. وفي الوقت نفسه، يسبغون على «اليمين الدينيّ» الأميركيّ صفات مختلفة كلّيًا : إمّا كقوّة أخلاقيّة هدفها الخير، اذا كانوا ينتمون إلى ذلك المعسكر، أو كظاهرة طارئة ومعادية للديمقراطيّة لا يمكن تفسيرها بسهولة. أمّا المعلّقون المسلمون، أكانوا متشدّدين أم علمانيّين، فينظرون إلى أميركا على أنّها أرض الخطيئة العلمانيّة والتسويق [الاستهلاكيّ] والسطحيّة، ويبدون غير واعين على الإطلاق للمزايا الرائعة التي يظهرها الأميركيّون في حياتهم اليوميّة. وليس للمسلمين المتديّنين أو العلمانيّين كلّهم، أيّ اهتمام «باليمين الدينيّ» الأميركيّ، وخاصّة بالنظر إلى علاقته الحاليّة الحميمة مع الصهيونيّة. أمّا بالنسبة إلى مجتمعاتهم الذاتيّة، فإنّ المسلمين الليبراليّين يمقتون التطرّف الدينيّ ويتمنّون لو أنّه يختفي عن وجه الأرض، بينما ينظر المسلمون المتطرّفون الى الليبراليّين الناشئين على أرضهم، على أنّهم عملاء النفوذ الأميركيّ أو محرّضون على الديكتاتوريّة. وهكذا، فإنّ أيًا من النسيبين أو القريبين المسلم أو المسيحيّ لا يبدو قادرًا على رؤية نفسه وتوأمه بطريقة شاملة ومتوازنة لأنّهما غير مستعدّين كلاهما أن يشاهد نفسه في المرآة.

أمّا إذا نظرنا إليهما كوحدة واحدة، ومن ضمن إطار تاريخيّ، فإنّ العالم الإسلاميّ-المسيحيّ لديه ما يجمعه أكثر ممّا يفرّقه. **فماضي الغرب ومستقبله لا يمكن فهمهما بشكل كامل دون تقدير العلاقة التوأميّة التي ربطته بالإسلام طوال أربعة عشر قرنًا. والملاحظة نفسها تنطبق على العالم الإسلاميّ.** إنّ مسألة الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة كمبدأ تنظيميّ هو بالنسبة الى الفكر المعاصر مسألة متجذّرة في الحقيقة التاريخيّة على مرّ هذه القرون. وقد يتمنّى الواحد منّا أن يرى مؤرّخو الحضارة الغربيّة وحضارة الإسلام قيمة تعديل نظراتهم كي يأخذوا هذه الحقيقة بالحسبان. غير أنّ مجتمعنا لا يستطيع انتظار المسار البطيء الحالي للفكر التأريخيّ كي

يحفر قناة جديدة. فقضيّة وجود حضارة إسلاميّة-مسيحيّة تقوم بصورة أكثر إلحاحًا على حاجة كلّ الأميركيّين لأن يجدوا أرضًا مشتركة مع مجتمعاتنا الإسلاميّة المهاجرة في الوقت الذي يهدّد فيه الشكّ والخوف والإجراءات الحكوميّة القاسية والديماغوجيّة بشكل متسارع أن يُقسمنا. إنّ الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة هي مفهوم نحتاجه بشدّة إذا كنّا سنحول يومًا تراجيديًّا مشهودًا(*) الى لحظة تاريخيّة للاستيعاب والتكامل الاجتماعيّ والدينيّ.

(*) يقصد يوم الهجوم على مركز التجارة العالميّ في نيويورك والبنتاغون في واشنطن في 11 أيلول 2001 (المترجم).

تنبّأت النظريّة بأنّ الحكّام الذين يتحرّرون من قيود الشريعة سيسعون إلى السلطة المطلقة. وهم حقّقوا هذه النبوءة بانتظام.

الفصل الثاني

أين الخطأ؟

«أين الخطأ؟» سؤال يفرض نفسه في أيّ نقاش يدور حول الشرق الأوسط الحديث. وهو يبدو كأنّه سؤال تاريخيّ منطقيّ. فهنالك وعي كبير، حتّى ضمن العالم العربيّ والإسلاميّ، بنقاط الضعف ومواطن الفشل، وهناك خوف سائد من أنّ مرور الوقت سوف يزيد الأمور سوءًا. من المهمّ طرح الأسئلة المناسبة، لكن ليس بالإمكان ذلك إلاّ إذا تمّ تفسير عدم جدوى الأسئلة المطروحة حاليًّا.

إنّ سؤال «أين الخطأ؟» يقلب التاريخ رأسًا على عقب. ففكرة حصول الخطأ، تفترض مسبقًا وجود منظور يمكن المقارنة من خلاله ويتضمّن فكرة واضحة عن كيفيّة سير الأمور، أي توفّر مقياس يمكن بواسطته تحديد حقيقة الفشل. من الممكن،مثلاً، اتّخاذ مثال من الحرب الأهليّة الأميركيّة واستخدامه كفرضية. لقد شنّت قيادات الولايات الكونفديراليّة الأميركيّة حربًا كانت تتوقّع فيها النصر، لكنّها خسرت. ولو طرحت السؤال بعد الهزيمة: «أين الخطأ؟» لكان سؤالاً ذا معنى من الناحية التاريخيّة. فمخطّطاتها هي التي فشلت في النهاية، وكان من المعقول طرح السؤال من هذا المنظور.

لكن من منظور مَن سيطرح هذا السؤال في الشرق الأوسط؟ برنارد لويس، مروّج تلك

العبارة، يضع الأمر كالتالي في مطلع كتابه «أين الخطأ؟»:

أين الخطأ؟ منذ وقت طويل يطرح الناس في العالم الإسلاميّ، وبخاصّة، وإن لم يكن حصرًا، في الشرق الأوسط هذا السؤال. إنّ مضمون السؤال الذي أثير أوّلاً من جرّاء الاحتكاك مع الغرب وتركيبته، يتغيران كثيرًا حسب ظروف هذا الاحتكاك ومداه وقوّته وحسب الأحداث التي جعلتهم واعين، بالمقارنة، إنّ كلّ شيء لم يكن على ما يرام في مجتمعهم الذاتيّ[1].

هذه المقدّمة تتجنّب إبلاغنا مَن، بالضبط، في العالم الإسلاميّ كان يسأل السؤال. لكنّها تجعل السؤال واضحًا من حيث نيّته في إجراء مقارنة. لماذا يعيش الناس في العالم الإسلاميّ في ظروف يعتبرونها أسوأ بكثير من ظروف الناس في الغرب؟ واذ يتقدّم برنارد لويس في كتابه، فإنّه يحاول تفصيل مؤشرات هذه المقارنه. فالعالم الإسلاميّ، وبخاصّة الشرق الأوسط، متأخّر بصورة حزينة عن الغرب في الحرّيّة، والمساواة بين الجنسين، والعلمانيّة،والحركة الاقتصاديّة والفكريّة، ومستويات المعيشة المادّيّة - أي في الواقع في كلّ شيء تقريبًا.

لكن ما هو الطريق الذي كان يتوجّب سلوكه؟ ما الذي جعل المجتمعات الإسلاميّة تبتعد عن ذلك الطريق؟ إنّ المقارنة وحدها لا تعطينا الجواب الشافي. والمقارنة أيضًا، فإنّ الولايات المتّحدة تخلّفت جدًّا عن أوروبا في الموسيقى،والدراما، والفنون المرئيّة حتّى بدايّة القرن العشرين. وكان ذلك معترفًا به على جانبيَ الأطلسي. لكنّ أحدًا لا يبدأ عادة تحليل هذا الفارق بسؤال «أين الخطأ؟» لأنّ الظروف الاجتماعيّة الثقافيّة في المنطقتين متمايزة كثيرًا إلى حدّ أنّه ليس هنالك سبب للاعتقاد بأنّه كان عليهما تحقيق نفس المستويات من الإنجازات.

لم يكن بحوزة العالم الإسلاميّ أبدًا خريطة طريق مرسوم عليها بوضوح منفذًا يقود إلى أرض المساواة مع أوروبا. ومن المؤكّد أنّ بعض الحكّام ورجال الدولة حاولوا أن يضاهوا غنى القوى الأوروبيّة أو يمتلكوا قوّتها العسكريّة واعتقد بعضهم أنّ المبادئ الليبراليّة والمؤسسّات الحكوميّة قد تساعدهم في تحقيق هذه الأهداف. غير أنّ أحدًا لم يحلم بأنّ الانتشار البارع للأفكار والتقنيات الأوروبيّة سيؤدّي، نهاية القرن العشرين، إلى قيام مجتمعات، حكومات، واقتصاديّات تتمتع بالحريّة ذاتها والازدهار ذاته والسيطرة ذاتها لتلك القائمة في أوروبا وأميركا الشماليّة. أمّا السبب الذي يجعلني أقول ذلك بثقة فهو أنّ أحدًا في أوروبا وأميركا الشماليّة ما

(1) *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, (Oxford: Oxford university press, 2002), p. 3.

كان يعرف إلى أين كانت تقودهم السفينة التي كانوا يستقلّونها. فالأهداف العظيمة التي يعتقد الغرب اليوم أنّه حققها – مساواة العرق والجنس، والسلام والوحدة بين الأمم الأوروبيّة، والسيطرة الكونيّة للمشاريع الاقتصاديّة الأورو-أميركيّة التي لا تحدّها الحدود المصطنعة والمنافسات الإمبراطوريّة، والسيطرة غير المشكوك فيها للحكم الديمقراطيّ- كانت أهدافًا غير مرئيّة لكلّ من الأوروبيّين والأميركيّين خلال القرن التاسع عشر برمّته ومعظم القرن العشرين.

إنّه لأمر مريح حقًّا أن تفكّر عندما تكون الأمور تسير سيرًا حسنًا، إنّ المكان الذي انت فيه هو المكان الذي كان مقدّرًا لك أن تكون فيه، وأنّك سلكت الطريق الصحيح. فمنذ أن هُزم النازيّون، وتحطّم الاتّحاد السوفياتيّ، وتخلّت الإمبراطوريّات الأوروبيّة عن مستعمراتها، ومَنحت فرنسا وسويسرة المرأة أخيرًا حقّ الاقتراع، أصبح مغريًا الاعتقاد أنّ هذا هو ما كان التاريخ محتماً بأن يكون. ومع ذلك، فأنّ الأمور سارت تقريبًا بشكل رهيب لا يمكن إصلاحه حيث تشهد بذلك ملايين قبور الحروب الأوروبيّة، والمحرقة اليهوديّة، والاستبداد.

غير أنّ المراقبين في العالم الإسلاميّ حاولوا، من وقت إلى آخر، النظر إلى الامور من منظور مقارن وتصوّر وسائل قادرة على أن تواجه أو تقارب التفوّق الاقتصاديّ والسياسيّ الأوروبيّ النامي والذي لا يمكن مجابهته. لكنّ مستوى مقارنتهم لم يكن المجتمع الأورو-أميركيّ في نهاية القرن العشرين، بل كان المجتمع الأوروبيّ المسيطر أو النظم السياسيّة السائدة في أيّامهم: الإمبرياليّون، والفاشيّون، والشيوعيّون، وكذلك الديمقراطيّون ذوو الآراء الليبراليّة.

في سنة 1810 عندما كان محمّد علي يحلم بجعل مصر بلداً قويّاً كأيّ بلد أوروبيّ، فإنّ مستوى مقارنته كان نابليون: لا ديمقراطيّة، لا قيم ليبراليّة، مجرّد القوّة الهائلة للدولة العسكريّة الإمبرياليّة وإرادة حاكم مطلق السلطة. تلك كانت الطريق التي اختارها. عام 1856، ومع نهاية حرب القرم، حينما أصدر السلطان العثمانيّ سلسلة قرارات لأدخال اصلاحات على الطريقة الأوروبيّة، فإنّ مستوى المقارنة كانت فرنسا نابليون الثالث وبريطانيا العظمى في عهد الملكة فكتوريا: لا إشارة إلى المساواة بين الجنسين، لا تعاون اقتصاديًّا دوليًّا، لا تعليم شاملاً، بل مجرّد قفّاز مخمليّ يخفي القبضة الإمبرياليّة. كان ذلك هو السبيل الذي سار عليه لاحقًا بعد عقدين السلطان عبد الحميد الثاني. وعندما كان مصطفى كمال أتاتورك يضع مبادئ الجمهوريّة التركيّة في عشرينيّات القرن الماضي، فإنّ مستوى المقارنة أصبح بنيتو موسوليني وجوزيف ستالين: لا انفتاح سياسيًّا، لا حرّيّة تعبير، لا ليبراليّة اقتصاديّة، لقد سار على الطريق ذاتها.

إنّ روعة أوروبا في بداية القرن الحادي والعشرين، على الرغم من رعب القرنين الفائتين، تكمن في أنّها ودّعت الإمبراطورية، ووضعت جانبًا المنافسات القوميّة والمجابهات العسكريّة،واتّخذت تعهّدًا شاملاً بالديمقراطيّة والحرّيّات المدنيّة، واعترفت، أخيرًا، بالمساواة الأساسيّة بين جميع البشر. إنّها لنتيجة رائعة، لكنّها لم تكن متوقّعة ولا محتومة، بل كانت نتيجة مسيرة تنمويّة يمكن ملاحظتها ومتابعتها نحو نهاية مماثلة لشعب أخر على أرض أخرى. أمّا الفكرة القائلة بأنّ الشرق الأوسط يسعه في اللحظة التي يتبنّى فيها هدفًا من الأهداف أن يصبح مثل أوروبا ويسعى إلى تبنّي الأفكار والمؤسّسات الأوروبية، ويستطيع في يوم ما أن يتمثّل كلّ القيم الليبراليّة الأوروبيّة التي نعرفها في اليوم، فهي فكرة سخيفة. لأنّها تفترض محصّلة تاريخيّة لأوروبا نفسها لم يكن لأحد في أوروبا ذاتها أن يتوقّعها.

اذًا، من أين جاءت فكرة أنّ «خطأ قد حصل»؟ وإذا كان برنارد لويس هو الذي نشر هذه الفكرة، فـإنّ كتابه البحثـيّ الأوّل، **صعود تركيا الحديثة** The Emergence of Modern Turkey، لهو بداية مناسبة للنظر في ولادة هذه الفكرة. لقد أنهى كتابته عام 1960، لكنّ أصل فكرته يعود إلى 1949-1950 عندما ذهب إلى تركيا للقيام بدراسة أكاديميّة. وهو يحدّثنا عن عواطفه نحو تركيا 1950 في مقدّمة الطبعة الثالثة من هذا الكتاب التي ظهرت عام 2002، وهي السنة التي دفع بها أيضا إلى المطبعة كتابه «أين الخطأ؟»:

> **حدّدت عوامل عدّة، كما يبدو، إذا نظرنا إلى الوراء، الطريقة الرئيسيّة والخلاصات النهائيّة للكتاب... ففي دراساتي التاريخيّة بدأت بالإسلام الوسيط، ثمّ انتقلت إلى الامبراطوريّة العثمانيّة، فإلى تركيا الحديثة في مرحلة لاحقة ... إنّ واقع مجيئي حقيقة إلى تركيا، إذا كان هذا التعبير مقبولاً، من الماضي ومن الجنوب (أي من قلب الحضارة الإسلاميّة الوسيطة، منطقة بحث لويس الأولى) بدلاً من الحاضر ومن الغرب، أعطاني فهمًا مختلفًا - وأزعم أنّه أفضل- للبلاد، لتاريخها وثقافتها، وبالتالي لمشاكلها**[2].

وقد صرفت أنا أيضًا أعوامًا كثيرة منغمسًا بصورة حصريّة في دراسات الإسلام الوسيط قبل أن أحوّل اهتمامي إلى الشرق الأوسط الحديث. وإنّني أشارك لويس رأيه الذي يخدم أغراضه بأنّ دراسة الشرق الأوسط الحديث بعد دراسة الماضي الإسلاميّ الوسيط أعطاني فهمًا مختلفًا - وأفضل حقًّا - لتاريخ المنطقة، وثقافتها، ومشاكلها. وهنا نعود إلى لويس ثانية:

(2) *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd ed. (Oxford: Oxford university press, 2002), pp. IX-X.

إنّ عاملاً ثانيًا مؤثّرًا، يحمل الأهمّيّة نفسها على الأقلّ، هو الوضع العالميّ خلال سنوات تكويني وخلال الفترة التي كان الكتاب فيها قد بدأ وانتهى تأليفه. وبالنسبة إلى رجال ونساء ذلك الجيل، فإنّ حيواتهم كلّها، وكلّ فكرة من أفكارهم، كانت متأثّرة ومتشكّلة حقًّا بالصراعات الهائلة التي شاركوا فيها، أو التي شهدوها على الأقلّ باعتبارها هزيمة وكما بدا في ذلك الوقت، تدمير الفاشيّة بواسطة تحالف بين الديمقراطيّن والشيوعيّن، الصراع اللاحق، المعروف عامّة بالحرب الباردة، بين هذين الحليفين السابقين ليجري تقرير من منهما سيشكل مستقبل العالم، بروز كتلة ثالثة محايدة في بعض البلدان التي تحررت من خلال جلاء الإمبرطوريّات الغربيّة. كانت هذه القضايا ذات أهمّيّة كبيرة جدًّا في الخمسينيّات، وكانت الخيارات أمامنا لا تزال تحتفظ بشيء من الوضوح، بل حتّى بالاختلاف الصارخ، الذي كانوا يحتفظون به طوال سنوات الحرب والذي فقدوه فيما بعد[3].

من الواضح أنّ ما يقصده لويس بعبارة «رجال ونساء ذلك الجيل» هم أساسًا الأوروبيّون والأميركيّون. أمّا بالنسبة إلى الفلسطينيّن الذين خسروا ديارهم بسبب الانتصار الإسرائيليّ عام 1948، أو المصريين الذين هبّوا كأمّة واحدة لتأييد جمال عبدالناصر بعد ثورة 1952، أو الإيرانيّن الذين بكوا بمرارة عندما ساعدت المخابرات المركزيّة الأميركيّة والمخابرات البريطانيّة الشاه للقضاء على حركة محمّد مصدّق الوطنيّة عام 1953، أو الجزائريّن الذين بدأوا حربًا لتحرير وطنهم من الحكم الاستعماريّ الفرنسيّ عام 1954، فإنّ حيواتهم جميعًا وكلّ فكرة من أفكارهم، كانت تحت السيطرة ومتكوّنة حقًّا خلال صراعهم الوطنيّ الدراميّ وليس بواسطة هزيمة الفاشيّة والصراع ضدّ الشيوعيّة. وإنّه من الصعب أن نتعرّف على نشوة تحقيق الاستقلال الوطنيّ أو شعور التمزّق الذي يصاحب عدم تحقيق هذا الهدف فيما يتذكّره لويس بصورة غير متحمّسة مثل «بروز كتلة ثالثة محايدة في بعض البلدان التي تحرّرت من خلال جلاء الإمبراطوريّات الغربيّة». إنّ قضايا الخمسينيّات التي سيطرت على اهتمامات الرجل والمرأة الغربيّن من جيل لويس لم تكن بالتأكيد القضايا ذاتها التي سيطرت على اهتمامات الجيل نفسه من الرجال والنساء في العالم الإسلاميّ.

إلاّ أنّه من زاوية لويس، فإنّ مشهد الخمسينيّات السياسيّ كان مبهجًا بصورة مفهومة. ففي

[3] المصدر السابق.

انتخابات حرّة تغلّب الحزب الديمقراطيّ المؤلّف حديثًا بقيادة عدنان مندريس على حزب الشعب الجمهوريّ الذي سيطر على كلّ الحكومات التركيّة منذ إنشاء كلّ من الجمهوريّة والحزب على يد أتاتورك نفسه. أمّا الانقلاب العسكريّ على مندريس ومحاكمته وإعدامه لخروجه على الدستور، فكانت أمورًا ستحدث مستقبلاً بعد عشر سنوات. ومع تجمّع غيوم الحرب الباردة لم يكن أحد مستعدًا بعد للتخمين بأنّ تحوّل تركيا الفجائيّ نحو الديمقراطيّة سيكون له علاقة بالمساعدة الأميركيّة الماليّة والعسكريّة التي مُنحت لها بموجب مبدأ ترومان، أو بالرغبة التي تحقّقت بعد سنتين، بأن تصبح عضوًا في حلف الناتو. (وتواجه تركيا اليوم مطالب أوروبيّة صريحة للإقدام على إصلاحات ليبراليّة شرطًا لقبولها في الوحدة الأوروبيّة، ولذلك يصعب مقاومة فكرة أنّ التاريخ يعيد نفسه).

إنّ هذا الوضوح في الاختيار أضفى أهمّيّة خاصّة على تطوّر الأحداث التي كانت دراماتيكيّة على كلّ حال في الوقت الذي جرى فيه التفكير في هذا الكتاب وكتابته.

«وما سيكون أكثر وضوحًا وأكثر انسجامًا مع مناخ التفاؤل الذي جلبه النصر والذي لم تكن الحرب الباردة قد قضت عليه بعد، وأكثر من مشهد الأمّة التي تحرّر نفسها من القيود القديمة - بلد ذو عادات وتقاليد سلطويّة قديمة يتحوّل إلى الديمقراطيّة، نظام (أي حزب الشعب الجمهوريّ) الذي استمتع لعقود من السنوات باحتكار فعليّ للسلطة يعمل بنشاط، وبشكل منظم، ويحضّر، وينظّم، ويترأس هزيمته الانتخابيّة الذاتيّة. وحتّى الان، بعد مرور أكثر من خمسين سنة، وعلى الرغم من كلّ الإخفاقات والإحباطات اللاحقة - فإنّ أحدًا من الذين كانوا هناك في ذلك الوقت لا يستطيع أبدًا أن ينسى الإثارة والبهجة لأوّل خطوة هائلة خطتها تركيا نحو مجتمع حرّ ومنفتح»[4].

إنّني لن أحلم بمعارضة ما يقوله لويس عن بهجة اللحظة أو عن استمراريّة زخمها بعد خمسين عامًا. أمّا «مزاج التفاؤل الذي جلبه النصر» فهو مسألة أخرى. نصر مَن؟ تفاؤل مَن؟ كانت تركيا على الحياد خلال الحرب العالميّة الثانية، وكانت إيران محتلّة عسكريًّا وتمّ خلع حاكمها، كما عاش معظم الشرق الأوسط تحت السيطرة الإمبرياليّة المستبدّة بشكل أو بآخر. وكانت القوى الطامحة سياسيًّا في مصر، وفلسطين، والعراق، وإيران، لذكر أربعة أقطار فقط، قد حاولت بتردّد أن تتحالف مع قوى المحور للحصول على دعمها ضدّ الإمبرياليّة. وبعد ستّة أشهر من إعلان النصر لم تعلن بريطانيا ولا فرنسا عن أيّ خطط لتخفيف قبضتها

---

[4] المصدر السابق.

الإمبراطوريّة عن الأراضي الإسلاميّة ولم يظهر الاتّحاد السوفياتيّ أيّ إشارة للالتزام بتعهّده أثناء الحرب بالجلاء عن الأراضي الإيرانيّة. وفي غياب معلومات مؤيّدة دقيقة، إذًا، يبدو أنّ مناخ التفاؤل الذي يصفه لويس كان مشتركًا مع الأتراك، ولكن ليس للأسباب نفسها.

أمّا السؤال حول مَن الذي كان يسأل «أين الخطأ؟» فيجد عندئذ جوابه. إنّها ليست «الشعوب في العالم الإسلامي» غير المسمّاة، ولكن بالأحرى لويس نفسه، الذي شاهد بوضوح في عام 1950، بعينيّ الأوروبيّ، ما اعتبره «خطوة تركيا الأولى العملاقة نحو مجتمع حرّ ومنفتح»، ولم تخفت الرؤية بعد أكثر من خمسين سنة. هل يوجد مجتمع حرّ ومنفتح في تركيا اليوم؟ كلاّ. هل هناك مجتمع حرّ ومنفتح في أيّ مكان في الشرق الأوسط الإسلاميّ أو في العالم الإسلاميّ عمومًا؟ كلاّ. أين الخطأ؟ إنّ رؤية لويس للهدف تزوّدنا بالمقياس المقارن. أمّا إدراكه حصول خروج عن الطريق نحو ذلك الهدف فيثير فينا السؤال. ولو لا الدعاية التي أعطيت لهذا السؤال لما كانت هناك أسباب للجواب عنه بكل هذا التفصيل. فكلّ غربيّ يزور الشرق الأوسط، كزائر عابر وحسب، أو كشخص يعيش هناك لفترة أطول، مغلّفًا في شرنقة نموذجيّة للمجتمع المغترب، يعمّم بصورة صارخة من تجربته (ويصحّ الأمر ذاته على الشرق أوسطيّن الذين يزورون أوروبا وأميركا). وربّما يكون بعض الذين صدف أن ذهبوا إلى إيران للمرّة الأولى عام 1971 خلال تحضير الشاه لاحتفالات مرور 2500 سنة على عظمة إيران الإمبراطوريّة قد عادوا، وبشكل مفهوم، بصورة عن عظمة أوتوقراطيّة مستمرّة، كما أنّ الذي ذهب لأوّل مرة عام 1979 لربّما عاد إلى بلاده مقتنعًا بأنّ الثورة الإسلاميّة هي موجة المستقبل. ومثل لويس، فإنّ الأول قد يكون تساءل لاحقًا عن الخطأ الذي حصل عندما تخلّى الشاه عن عرشه لآية الله الخمينيّ، وقد يكون الأخير ليتساءل أين الخطأ الذي وقع عندما أدّى الفوز الإنتخابيّ الكاسح للرئيس خاتمي إلى قمع قاس للمعارضة بدلاً من فتح المجال أمام الليبراليّة. إنّ الزائرين يجمعون صور لحظات بعينها ويرسمون خطوطًا بين النقاط. ومثلهم مثل الذين يفحصون نماذج متفرّقة من الأشجار ويستنتجون منها ما يصف الغابات أيّ انّهم يتفحصون ما هو خاصّ ويستنتجون منه ما هو عامّ. وعندما يسألون ما الخطأ الذي وقع، فان مقياس مقارنتهم يكون من صنع أنفسهم.

ما الذي، إذًا، يسأله الناس الذين يعيشون في العالم الإسلاميّ؟ ايٌّ من البنى العديدة للتاريخ تساعد أكثر من غيرها على شرح البؤس الحاليّ الموثّق بشكل جيّد؟ إنّ لائحة التفسيرات طويلة: غياب الحريّة السياسيّة، تبذير الثروة الوطنيّة على الأسلحة، قمع المعارضة وحرّيّة التعبير، ركود

النموّ الاقتصاديّ، تصدير الرأسمال من قبل الاغنياء، البطالة الكاسحة، تسخيف المؤسّسات التعليميّة، عدم الارتياح والمساواة الدينيّة والإثنيّة وفيما بين الجنسين، النموّ السكانيّ المبالغ به، إلخ. وهنالك بعض العوامل التي تستدعي اهتمامًا كبيرًا، فكثيرون بدا لهم أنّ ما هو أكثر أهمّيّة كان إنشاء دولة إسرائيل ودعم الولايات المتحدة لها منذ عام 1967. وهناك آخرون يعتبرون أنّ الإرث الثقيل للإمبرياليّة، بتجلّياته المختلفة، يروي القصّة على أفضل ما يكون. كما لا يزال البعض يركّز على المؤامرات الاستعماريّة لتجريد المسلمين من قدرتهم على العمل بفعالية لخدمة مصالحهم. وهناك قلّة، مثل لويس، ترى يد الإسلام وراء كلّ فشل. أمّا ما تشترك فيه كلّ هذه التصوّرات فهو فكرة القوّة الشريرة التي تمنع باستمرار الأمور الحسنة من الحدوث.

إنّ دحض كلّ هذه القراءات المتعدّدة للتاريخ سيكون ذا أهمّيّة قليلة. فالذين يعتقدون بصحّتها بقوّة لن يتخلّوا عنها ومعظمهم يقدّم شيئًا له نسبة معيّنة من المنطق. وفي جميع الأحوال، لا ضرورة لوجود تفسير واحد موحّد لظاهرة مثل الخراب المحدق بالعالم الإسلاميّ. فبدلاً من الدحض، أقترح سؤالاً قلّما جرى اعتباره: أين الصحيح؟

أين الصحيح؟

يطلب منّا لويس بشكل عقلانيّ أن نبحث آراء الناس في العالم الإسلاميّ كما بحثوا هم أنفسهم بالفروقات المختلفة بين أوضاعهم وأوضاع المواطنين في البلدان الغربيّة. إنّ بعض هذه الآراء مدوّنة في مذكّرات، ووصف رحلات، ومقالات سياسيّة وقصص. ويمكن قراءة آراء أخرى من خلال منجزات الحكّام منذ بدايات القرن التاسع عشر حتّى الوقت الحاضر، من مصر محمّد علي والسلطان العثمانيّ محمود الثاني إلى نظراء حسني مبارك والسلالات الحاكمة التي ارتقت العرش في المغرب، والأردن، والبحرين، وقطر.

إنّ كلّ هؤلاء الأفراد وآلاف غيرهم ممّن لم تدوّن أسماؤهم، لاحظوا تغييرات مهمّة بين مجتمعاتهم ومجتمعات أوروبا. ولكنّهم لم يلاحظوا كلّهم الاختلافات ذاتها. فأحد الكتّاب سيعلّق على عري كتفي المرأة الفرنسيّة في لباس الرقص، وسيذكر آخر الإنجازات العلميّة الأوروبيّة، وسيهتم ثالث بالقوّة الهائلة والرهيبة للأسلحة الناريّة للجيوش الأوروبيّة. أمّا فيما يتعلّق بالحكّام، فإنّهم سيلاحظون الفروقات في القوّة الاقتصاديّة والعسكريّة غير أنّهم سيختلفون حول تقييم مصدر هذه الفروقات. فالبعض يرغب إسلامًا أقلّ بينما يرغب البعض الآخر إسلامًا أكثر. يريد البعض تجارة حرّة أكثر، بينما يريد البعض الآخر اتّباع سياسة

الباب المغلق.

ولا تعكس انطباعات العرب والمسلمين دائما الشعور بأنّ الأمور أفضل في الغرب. فقد قضى المتشدّد الأسلاميّ سيّد قطب، الشهيد المثير للنار الثوريّة الحاليّة، سنوات 1948-1950 في الولايات المتّحدة ولاحظ العديد من الاختلافات ووصل إلى الاقتناع بأنّ الإسلام يستحقّ طريقًا أفضل إلى المستقبل.

وهكذا، فإنّه من غير البديهيّ أنّ الملاحظة المقارنة تؤدّي إلى شعور ثابت بما ينقص العالم الإسلاميّ أو حتىّ إلى الشعور بأنّ التباينات مع الغرب يجب أن تُفهم دائمًا على أنّها نواقص إسلاميّة. بالإضافة إلى ذلك، عندما تُفهم التباينات على أنّها نواقص، فإنّ طبيعة النقيصة واقتراحات إصلاحها، تختلف من مراقب إلى آخر.

فلو بدأنا على مستوى الفرد، فإنّ مثالاً واحدًا قد يكون كافيًا، هو يوسف بشتلي، الموظّف المصريّ المغمور، الذي كتب عام 1890 معتنيًا بالناحيّة الدنيويّة والعمليّة، فركّز على وصف الحياة اليوميّة في كتابه **هديّة الملوك في آداب السلوك** وأعطاه عنوانًا قانونيًّا فرنسيًّا «اتكيت» Etiquette[5]. يتصدّى الكاتب في موضوعه إلى «دخول الحضارة الغربيّة وعادات أهلها إلى أراضينا الشرقيّة وقبول الشرقيّن اكتساب علوم الغربيّن وفنونهم وتقليدهم في مسائل الأكل والشرب والمعيشة واللباس»[6].

وهو يلاحظ أنّ الغربيّن «يصرفون الدراهم والدنانير ويعبرون الصحاري والبحار ليأتوا إلى هذه الأرض كي يدرسوا عاداتنا. وهم يراقبون منازلنا، ومساجدنا، وأماكن تجمّعاتنا، ويحضرون أعراسنا، ومهرجاناتنا وأعياد ميلادنا، وجنائزنا ثمّ يكتبون مجلّدات سميكة عنها. ويشترون بضائعنا وحِرف صُنّاع بلادنا الغنيّة بأغلى الأسعار ويستخدمونها لتزيين بيوتهم ومتاحفهم، وقصور حكّامهم. كما يدرسون لغاتنا ويحققون آثار أجدادنا، ويفكّون شيفرات الأسرار التي يكتبها أسلافنا على الأحجار الصلبة من أجل أن يفهموا تقاليدهم وعلومهم».

ثمّ بعد أن يعدّد ويمدح الفضائل التقليديّة والمستمرّة لأهل بلاده، يعلن: «إنّه من الواضح تمامًا أنّ دراسة عادات شعوب الغرب هي مسألة ذات ضرورة قصوى»- هنا يستخدم تعبير فرض عين، وهو تعبير محدّد في الشريعة الإسلاميّة - «على كلّ شرقيّ يبغي الاختلاط والتقرّب

[5] الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة الهلال، 1899. لقد اكتشفت هذا العمل في صندوق للكتب في مكان مهمل من مكتبة كليّة الحقوق في جامعة كولومبيا. إنّي مدين لمحمّد قصّاب على العديد من المناقشات المثمرة التي أجريناها عن محتواه.

[6] الصفحات 4-6.

إليهم من أجل أن يعيش بينهم كندّ معترف به، وليس كشخص أدنى منهم في الفهم والتعليم الابتدائيّ»[7].

يلي ذلك أربعمائة صفحة من الأوصاف الدقيقة التي جرت ملاحظتها. أمّا المواضيع فذات مجالات واسعة: ركوب العربات، وبطاقات الزيارة، وألعاب الحفلات، وآداب مائدة العشاء، وهدايا الأعراس، والرقص، وقسم طويل عن المأكولات الغربيّة، بما في ذلك لوائح أطباق في الفرنسيّة والإنكليزيّة والعربيّة مع رسوم تشرح كيفيّة تقطيع الدجاج أو الأرانب.

من كان بشتلي؟ لا أحد مهماً. مجرّد موظّف حكوميّ ثانويّ يتجاهله مؤرّخو الفكر العربيّ الحديث، ودعوته إلى تقليد الطرق الغربيّة تؤذي المشاعر القوميّة العربيّة التي ظهرت على السطح بعد عقدين من كتابته ولا تزال مستمرّة إلى اليوم.

لكنّ هذه الطريقة لمعالجة مشكلة الاختلافات تظهر نفاذ بصيرة من نوع السلوكيّات الاجتماعيّة. فالتباينات التي يلاحظها بين المصريّن والاوروبيّن هي نواقص واضحة. ومع أنّه يضع مسؤوليّة التعلّم على نفس مثال الغربيّن فقط على أولئك المصريين الذين يريدون أن يختلطوا بهم، يقول بصراحة إنّ تكلفة عدم القيام بذلك هو اكتساب ازدراء الأوروبيّن. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المصريّن الذين يدرسون سلوكيّات الغربيّن لا يقلّدون الذين يراقبون تصرّفات المصريين ولغاتهم، إلخ، ولا شكّ أنّ علم الإثنيّات وعلم الآثار وعلم الاستشراق الأوروبيّ يضمّ مجلّدات ضخمة، لكنّه لا يقول أبدًا أنّ الأوروبيّن يسعون إلى أن يعاملوا كمتساوين من قبل المصريّن، فنصيحته لأبناء بلده لا تهدف إلى إنتاج مجلّدات عن علوم الإثنيّات، على الرغم من أنّ ذلك هو بالحقيقة ما كان يفعله هو، بل إلى إنتاج مساواة في المرتبة الاجتماعيّة، وهو أمر لا يتضمّن القبول الاجتماعيّ فحسب، لكن الاعتراف بمستوى متواز من الفهم والدراية فهو يعتقد أنّ المصريّ الذي يتصرّف تمامًا مثل الغربيّ، سيُرحّب به كغربيّ.

قد يتساءل المرء عمّا إذا كان بشتلي قد صدّق حقيقة أنّ قراءة كتاب عن آداب السلوك سيساعد كثيرًا. ومع ذلك، فإنّ إدراكه الأساسيّ كان صحيحًا ومنتشرًا في الوقت ذاته. فإنّ عددًا غير معروف من آلاف المسلمين تصرّفوا، بوعي أو بدون وعي، وفق القياس المنطقيّ الذي وصفه بشتلي:

أ- لا يحترم الأوروبيّون أو يقبلوا كأنداد لهم غير الأوروبيّن الذين يتصرّفون بصورة «محلّيّة».

[7] المصدر السابق.

ب- يقبل الأوروبيّون غير الأوروبيّن الذين يتعلّمون أن يلبسوا، ويتحدّثوا، أو يقدّموا أنفسهم بطريقة أوروبيّة.

ج- لذلك، فإنّ على غير الأوروبيّن الذين يتمنّون قبولهم كأنداد، أن يقدّموا أنفسهم على الطراز الأوروبيّ. وتستمرّهذه الفكرة البسيطة التي يُعبّر عنها، إمّا بوعي إو بإحساس فطريّ، في توجيه حيوات كثير من العرب والمسلمين حتّى يومنا الحاضر.

في الواقع يشتمل تصوّر النمطيّة المتعلّقة بالعالمين العربيّ والإسلاميّ خلال القرن الماضي أو نحوه، على العديد من الأمثلة عن أوروبيّن ذوي ردود فعل إيجابيّة تجاه «السكّان الأصليّن» الذين يلبسون ألبسة أوروبيّة ولديهم كياسة أخلاقيّة واجتماعيّة كما على أمثلة أخرى عن غير الأوروبيّن الذي جرى الاستخفاف بهم لأنّهم فشلوا في محاولة تقليد العادات الغربيّة. إنّ ردّات الفعل هذه أعطت مزيدًا من القوّة لأحاسيس الدفء السياسيّ الذي أسبغ على العرب ممّن قدّموا انفسهم كغربيّن مثل ملك الأردن الراحل حسين أو الأمير بندر بن سلطان، سفير المملكة العربيّة السعوديّة في الولايات المتّحدة، بالمقارنة مع الملاحظات الساخرة التي كانت تقال عادة عن وجه ياسر عرفات غير الحليق ولباسه العسكريّ غير المناسب. لكن ما البديل المتوفر لشخص يريد الحصول على الاحترام الغربيّ؟ إنّ غير الغربيّن الذين يتمسكون بلباسهم وتصرّفاتهم الذاتيّة يحصلون على الإعجاب كمتجنّسين أغنياء بالألوان وقادمين من أراض نصف متحضّرة. وهنا تحضرنا صورة الرئيس الأفغانيّ حميد قرضاي بردائه الملوّن وقبّعته الأفغانيّة. أمّا رسوم الكاريكاتور الساخرة عن الشيوخ العرب في أرديتهم الفضفاضة وأغطية رؤوسهم ذات المربعات التي تشبه رقع الشطرنج، فإنّها تربط بين الاحتفاظ بالزيّ غير الغربيّ والاتّجاهات البدائيّة، إذا لم نقل الشريرة.

أمّا بالنسبة إلى الأوروبيّن الذين يقعون تحت تأثير الظواهر المحليّة أو «يصبحون محلّيّن» حسب التعبير الإنكليزيّ المعروف Go native ويتبنّون اللباس والتقاليد المحلّيّة – وهو ميل ليس معروفًا بين الإنكليز في القرن السابع عشر – فالتعامل معهم يتّم من دون اهتمام باعتبارهم أشخاصًا ذوي ميول شاذّة أو مشعوذين أو دجّالين. من هنا فإنّ تركيًّا أو عربيًّا أو فارسياً يلبس بذلة اوروبيّة قد يعامل معاملة الندّ للندّ. أمّا الأميركيّ أو الإنكليزيّ أو الألمانيّ الذي يضع عمامة فهو رجل مجنون. وكما لاحظ بشتلي بوضوح فإنّ التبادل الثقافيّ بين الغرب وغير الغرب يفترض تفوّقًا غربيًا.

لو كان بشتلي حيًّا اليوم، فإنّه سيلاحظ بالتأكيد أنّ الأمور سارت بديهيًّا بطريقة صحيحة

بالنسبة إلى العرب والمسلمين. فرجال الأعمال الكويتيّون الذين يملكون شققًا سكنيّة في لندن، ويستخدمون خيّاطين من الدرجة الأولى، ولديهم شهادات من الجامعات الأميركيّة والبريطانيّة يُستقبلون من دون شكّ كأنداد. كما أنّ آرائهم محترمة في الدوائر الغربيّة التي يتردّدون إليها. أمّا الأطبّاء الإيرانيّون واللبنانيّون الذين يمارسون عملهم في الولايات المتّحدة، فإنّهم يحتلّون أعلى المستويات في مهنتهم. ويكتب الأساتذة الفلسطينيّون الذين يلبسون بأناقة، في الجامعات المعروفة أعمالاً بارعة تستجلب الاحترام على مستوى العالم. إنّ مثل هذا الاحتمال لم يكن قابلاً للتفكير به تقريبًا، أثناء حياة بشتلي ولا يزال صعبًا تخيّل حدوثه لو كان الأشخاص المعنيّون قد اختاروا الاعتماد على وضعهم الشخصيّ فقط من دون مصاحبة اللباس، والدراسة والتصرّفات الغربيّة.

ومن نافل القول، إنّ القدرة على الوصول إلى وسائل القبول الغربيّ هذه ليست، ولم تكن أبدًا متاحة لكلّ شخص. والمفارقة أنّ هؤلاء الأفراد الذين بسبب وضعهم العائليّ، وثروتهم أو تبنّيهم معتقدات دينيّة غير إسلاميّة، حصلوا على أكبر الفرص للاندماج في طرق التفكير والسلوك الغربيّة هم عادة الذين لديهم الإحساس الأكثر حدّة بالفروق بين ظروف حياة مواطنيهم وبين ظروف حياة المولودين أصلاً في أوروبا وأميركا. وتثبت معاناتهم الحقيقة أنّ الاندماج قد يُمكّن الأفراد من ردم الثغرة بين ظروف الحياة، غير أنّ مشكلات مجتمعاتهم المحلّيّة يجب أن تُعالج بشكل منظّم.

هل كان الفشل في مجاراة الغرب متجذّرًا، إذًا، في القيادة التي تفكّر بشكل خاطىء؟ إنّ نموذج القيادة المعترف بها عالميًّا أيّ تاريخ الأمم غير الغربيّة التي حاولت ردم الهوّة مع أوروبا، هو إمبراطور سلالة الميجي في اليابان. فبين عام 1868 وتاريخ وفاته عام 1912، قاد ميجي عمليّة تحوّل في جميع أوجه الحياة اليابانيّة تقريبًا. فتمّ وضع دستور ونظام انتخابات برلمانيّة،وجرى تحقيق المساواة في المعاهدات الدوليّة. كما أدّى النموّ الصناعيّ والإصلاحات العسكريّة إلى النصر في الحرب الروسيّة - اليابانيّة عام 1905، والاعتراف اللاحق باليابان كقوّة كبرى. ومهما تكن المشاكل التي يزرح تحتها الاقتصاد اليابانيّ اليوم، فإنّ أحدًا، يابانيًّا كان أم غربيًّا، لا يجد خطأً جديًّا في الاتّجاه الذي تمّ تبنّيه خلال مرحلة الميجي.

إلاّ أنّ ميجي لم يكن هو الذي رسم ذلك الاتّجاه. لقد اختار من هم أهل لتبوء موقع المسؤوليّة ووقف خلفهم يساند قراراتهم، لكنّه لم يحكم ولم يدعُ إلى أفكاره الشخصيّة. أمّا *كتاباته الباقية فتنحصر تقريبًا في مجال الشعر*. وعلى الرغم من أنّه شهد مناورات عسكريّة

وأصرّ على مشاركة جنوده مشقّاتهم الشخصيّة، فإنّه فعل ذلك لأنّه شعر بأنّ ذلك من واجبه، وليس لأنّه أراد أن يتعلّم الاستراتيجيّة أو أن يشارك في تخطيط الحرب. لقد تبرّع إلى ضحايا النكبات، لكنّ تردّده في صرف المال على نفسه جعله يرفض بناء قصر مناسب في عاصمته. كان قارئًا نهمًا لكلاسيكيّات الفكر الكنفوشيوسي وخدم أمّته بإنسانيّة واجتهاد،لذلك أثارت وفاته حزنًا شديدًا لدى شعبه.

وبالمقارنة، فإنّ زعماء العالمين العربيّ والإسلاميّ الذين سعوا بحماس إلى تحقيق المساواة مع الغرب، كانوا أيضًا متشوقين إلى تحقيق أحلام قوّة فرديّة بغير حدود. وكرؤساء دول، فإنّهم اشتركوا في مجموعة عامّة من الأهداف: تحقيق الاستقلال عن السيطرة الأوروبيّة، وجعل أقطارهم أقوى عسكريًّا واقتصاديًّا، وزيادة السيطرة على السكان المحلّيّن، وتطوير مهارات الذين يخدمون حكوماتهم وجعلها أكثر أوروبيّة، وتحرير أنفسهم من النقد الحقيقيّ أو المحتمل لرجال الدين المسلمين.

والواقع أنّ الوصول إلى أقصى درجات القوّة أو النفوذ الفرديّ كان دائمًا يلوح بوضوح على أنّه الهدف الأهمّ المسكوت عنه الذي يتفوّق على كلّ هذه الأهداف، وقد استخدم محمّد علي، القائد العسكريّ الذي أرسله السلطان العثمانيّ إلى مصر للمساعدة في استعادة السيطرة عليها بعد جلاء قوّات بعثة نابوليون في سنة 1801، التقنيات العسكريّة والاقتصاديّة كي يجعل نفسه ذا سلطة مطلقة في الداخل ومهدّدًا لمولاه في استانبول. وقد فشل في النهاية في خلع السلطان، لكنّه في المقابل كسب للمتحدرين من سلالته الحقّ الوراثيّ لحكم مصر. أمّا السلطان عبد الحميد الثاني أو «السلطان الأحمر»، الذي كان شديد الارتياب بالآخرين والذي حكم الإمبرطوريّة العثمانيّة من سنة 1876 إلى سنة 1909، فكان رائدًا في استخدام تقنيّات التجسّس والقمع الداخليّن اللذين ينتشران اليوم بواسطة الحكّام المستبدّين في الشرق الأوسط. فاعتمادًا على هذه التقنيّات في سحق المعارضة، يؤسّس الرجال الحاكمون اليوم، وإن كانوا من غير الملوك، سلطاتهم المطلقة على الانتخابات التي لا يواجهون فيها منافسة ويسعون إلى تحقيق نجاح محمّد علي في نقل سلطتهم إلى ابنائهم. لقد ورث بشار الأسد سلطته عن أبيه حافظ الأسد في سوريا، وكان صدّام حسين يهيّىء ابنيه قصي وعدي لوراثته في العراق. أمّا حسني مبارك فيعبّد الطريق أمام ابنه جمال ليقود الجيل الجديد في مصر.

إنّ هذه السلسلة من السلالات التي قد تصبح حاكمة تضارعها، بالطبع، السلالات الأصيلة في المغرب، والأردن، والعربيّة السعوديّة، ودول الخليج الفارسي وإنّ كانت وراثيّة

بالحقّ، أو وراثيّة بالقوّة، أو بواسطة استيلاء الجيش أو رجال الحزب الواحد الأقوياء، فإنّ سلطة الحكّام قويت بلا رحمة على امتداد الشرق الأوسط خلال القرنين الماضييّن. وظلّ الحكام، فيما عدا استثناءات قليلة، مركّزين جهودهم على تنظيم أمورهم بدلاً من التضحية بالذات في سبيل الخدمة العامّة.

إذًا، ثمّة شيء ما حصل بصورة صحيحة – مرة أخرى على المستوى الشخصيّ – أراد الحكام سلطة فرديّة أكبر وحصلوا على سلطة فرديّة أكبر. إنّ ما يطلق عليه تسمية استبدادات العالم الإسلاميّ في القرن الثامن عشر تبهت في قدرتها على السيطرة الشموليّة إذا ما قارنّاها بالحكومات البوليسيّة في نهاية القرن العشرين. وتزيد ظاهرة عبادة الفرد التي تدفعها وسائل الإعلام اليوم، متمثّلة بصور الحاكم المنتشرة في كلّ مكان، بما لا يقاس بما كان يُفرض على الأمّة حول شخصيّة الحاكم. فقطع النقود العثمانيّة منقوشة بزخرف والإمضاء غير المقروء تقريبًا للسلطان، لكنّ تعابير وجهه كانت غير معروفة لمعظم رعاياه. وليس هناك في التاريخ الحديث للشرق الأوسط أيّ حاكم يشبه، ولو من بعيد، الإمبراطور الياباني المتميّز بنكران الذات والانعزال وذا الإحساس العالي بالواجب، على الرغم من أنّ الأتراك والعرب الواعين بأحوال العالم نظروا بشكل ثابت إلى اليابان، منذ سنة 1905 وما بعدها، كنموذج للمجابهة مع أوروبا.

الشريعة مقابل السلطان

في حالة ميجي، كيّفَ الانغماس في الفكر الكنفوشيوسيّ طوال الحياة، الإمبراطور لكي يكون خادم شعبه – على الرغم من كونه خادماً نصف مقدّس – بدلاً من أن يكون مستغلاً لأمّته أو أوتوقراطيًّا نهمًا للسلطة. سنحاول في ما تبقّى من هذا الفصل أن نبرهن على أنّ نظرات الحكام العرب والمسلمين إلى العالم كانت ملتزمة بتقاليد السياسة الإسلاميّة مثلما كانت نظرة ميجي متكيّفة بالنسبة عينها بالتعاليم الكنفوشوسيّة. لا نعني بهذا أنّ هؤلاء بسبب كونهم مسلمين تصرفوا بشكل سيء في السلطة أو سقطوا فريسة للمؤامرات الشرّيرة للشخصيّات الدينيّة الإسلاميّة. بل سنحاول تبيان انّ الجناح المسيحيّ في الحضارة الإسلاميّة – المسيحيّة انتهى إلى إيديولوجيّة انفصال سلميّ (وأحيانًا إلى انفصال غير سلميّ حسب الوضع)، لكنّها تطوّرت في الجناح الإسلاميّ إلى منافسة خبيثة حيث تحوّل الاستبداد الشخصيّ الذي رافقه قمع الأصوات الدينيّة الناقدة إلى نبوءة حقّقت نفسها بنفسها.

كان الفكر السياسيّ الإسلاميّ التقليديّ يخاف خوفًا شديدًا من الفتنة، وهي كلمة ترمز إلى الفوضى وعدم النظام وتشمل كلّ شيء من الاضطراب إلى الحرب الأهليّة. من ناحية أخرى، فإنّ اتّجاه الحكّام إلى زيادة سلطتهم إلى أقصى درجة، أي إلى نقطة الاستبداد أو الظلم، بدا وكأنّه جزء طبيعيّ من الحكم أو الحكومة. كان كلّ ما يستطيع ردع الحكّام عن التصرف كمستبدّين محصورًا بالشريعة الإسلاميّة. وحيث إنّ هذه الشريعة كانت مرتكزةً على المبادئ الإلهيّة لا الإنسانيّة، فإنّ أيّ حاكم ما كان قادرًا على تغييرها لخدمة مصالحه الذاتيّة. وبما أنّ تفسير الشريعة كان امتيازًا للعلماء، فإنّه كان على الحكّام الذين كانوا يميلون إلى تجاوز الشريعة وتحقيق السلطة المطلقة، الوصول إلى استنباط وسائل لاستيعاب العلماء، أو التغلب عليهم بالمراوغة، أو قمعهم .

إنّ هذه الصورة تحتاج إلى بعض التفصيل في خطوطها العامّة. ويتّفق الباحثون الأكاديميّون تقريبًا على ذلك. ويُرجع المؤرّخ التركيّ خليل أنالجيك ذلك إلى ما يسمّى «دائرة العدل» في العصور التي سبقت الإسلام مستشهدًا بكلمات شاه فارسي حكم في القرن السادس، واقتبس منه مؤرّخ مسلم مبكر على شكل رؤيا العبارة القائلة: «بالعدل والاعتدال سينتج الناس أكثر، ستزداد واردات الضرائب، وستنمو الدولة من ناحيتي الغنى والقوّة. إنّ العدل هو دعامة المُلكْ». ثمّ تقول اقدم الأعمال التركيّة عنّ فن الحكم من القرن الحادي عشر: «إنّ السيطرة على الدولة تتطلّب جيشًا كبيرًا. ودعم القوات العسكريّة يستوجب ثروة هائلة. وللحصول على هذه الثروة يجب أن يكون الشعب مزدهرًا. ولكي يكون الشعب مزدهرًا، فإنّ القوانين يجب أن تكون عادلة. إذا جرى إهمال أي من هذه النقاط، فإن الدولة ستنهار»[8].

إنّ النظرة الإسلاميّة لدائرة العدل ترى الشريعة على أنّها حامية لذلك العدل. وحتّى برنارد لويس، بوجهة نظره السلبيّة العامّة تجاه التقاليد الإسلاميّة، يعترف بالارتباط القوي بين الشريعة والعدل في معارضتها للطغيان. «لقد اعتاد الغربيّون على التفكير بالحكومة الفاضلة والحكومة السيّئة من ضمن مصطلحات الطغيان المقابلة لمصطلحات الحرّيّة أمّا بالنسبة إلى المسلمين التقليديّين، فإنّ عكس الطغيان لم يكن الحرّيّة بل العدل. والعدل، في هذا الإطار، يبقى يعني بشكل أساسيّ أمرين: يبقى الحاكم في منصبه بقوّة الحقّ وليس بقوّة الاستيلاء وبأنّه

(8) Halil Inalcik, *The Ottman Empire: The Classical Age 1300-1600* (New York: Praeger, 1973), p. 66.

يحكم طبقًا لشريعة الله أو على الأقلّ طبقًا لمبادئ أخلاقيّة وقانونيّة معترف بها»[9].

أمّا استخدام الحرّيّة كرمز لأصل البلاغة السياسيّة الأوروبيّة فبدأ منذ أن احتفل هيرودتس بنجاة اليونان من «استعبادهم» الرمزي على يدّ الفرس بقيادة أرتحششتا. بيد أنّ ما يظلّ مختفيًا تحت الرمز يتغيّر مع الوقت. لقد كان اليونان يرغبون في الاحتفاظ باستقلال «المدن – الدول» التابعة لهم. لكنّهم، باعتبارهم رقيق هم أنفسهم، كانوا يعرفون بصورة جيّدة أنّ تحوّلهم إلى رعايا للإمبراطور الفارسيّ لم يكن يعني جعلهم عبيدًا. بعد ذلك بألفي سنة، ظلّت «الحرّيّة» كلمة شيفرة أو رمزًا. فصرخة باتريك هنري(*) «أعطني الحرّيّة أو أعطني الموت» كانت صرخة معارضة ضدّ ضرائب العرش البريطانيّ الماليّة، وليس ضدّ عقود الاستعباد الموثّقة. وظلّت كذلك في وقت أكثر قربًا، فكان الدكتور مارتن لوثر كينغ(**) في ترديده صدى كلمة موسى «دعوا شعبي يذهب» يفكّر في مساواة الفرص الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي لم تواكب، بصورة تراجيديّة، تحرير العبيد قانونيًا.

وفي هذا الصدد ساوى سجال «العالم الآخر» خلال الحرب الباردة بين غياب الحرّيّة ووجود حكم الحزب الشيوعيّ الواحد، مع أنّ العبيد في أجزاء كثيرة من العالم الحرّ كانوا يعيشون تحت حكم الحزب غير الشيوعيّ الواحد والديكتاتوريّة، أو الملكيّة المطلقة.

ما هي، إذًا، «العدالة» التي لا يمكن الاستغناء عنها في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة ومع أيّ مصطلح يجب مقارنتها إذا كانت «الحرّيّة» رمزًا متغيّرًا بهذا الشكل؟ إنّ بعض الأحداث في تاريخ صعود الديمقراطيّة في أوروبا وأميركا الشماليّة، توجّه اهتمامنا نحو الضرائب. فعبارة «لا ضرائب من دون الحقّ في التمثيل السياسي» لم تكن صرخة مدوّية مثل صرخة باتريك هنري، لكنّها عكست حقيقة ملموسة. لقد استاءت المستعمرات البريطانيّة في القارّة الأميركيّة في أن تدفع ضرائب يفرضها برلمان لا يمثّلها. وبعد عقد من الزمن جاء دور فرنسا حين دعا لويس السادس عشر البرلمان العنيد إلى الانعقاد، الأمر الذي قدح زناد الثورة الفرنسيّة، لأنّ الملك كان بحاجة إلى زيادة مدخول الخزينة.

إنّ الثورة ضدّ الضرائب تستطيع، بالطبع، أن تذهب إلى هذا الحدّ فقط في تفسير التمرّد

(9) *What went wrong?* p. 54

(*) أميركيّ كان من الناشطين في سبيل الاستقلال الأميركيّ عن الإمبراطوريّة البريطانيّة خلال حرب الاستقلال (المترجم).

(**) قائد حركة السود الأميركيّين السلميّة الداعية إلى المساواة مع البيض في ستّينيّات القرن العشرين (المترجم).

ضدّ السلطة الشرعيّة .إلاّ أنّها بخلاف «الحرّيّة»، ولكن مثل «العدل» مسألة ملموسة. فالناس يختبرون الطغيان بواسطة أساليب محدّدة - الابتزاز الماليّ وغياب العدالة - ويفتّشون عن وسائل المقاومة.أمّا إذا كان الطغيان بحاجة إلى المال، فانّ رفض الإذن بفرض ضريبة جديدة، قد يكون أسلوبًا فعّالاً. وإذا كان الحاكم بحاجة إلى جنود وقت الحرب، كما كانت روسيا القيصريّة خلال الحرب العالميّة الأولى، فإنّ التمرّد والفرار من الجنديّة قد يؤدّي إلى سقوطه. وعندما يُعبّر الجمهور عن معارضته للطغيان، بغضّ النظر عن الإطار الثقافيّ، فإنّه يستخدم الوسائل التي تمتلك الحظّ الأوفر لتحقيق النتيجة الإيجابيّة. وفي الإطار الثقافيّ الإسلاميّ، فإنّ طلب العدل، وبالأخصّ العدل المتجذّر في الشريعة، هو عادة الوسيلة المرغوبة.

ما يُفترض أن يجعل الدعوة إلى العدل فعّالة، تبعًا للنظريّة السياسيّة الإسلاميّة، هو حقيقة أنّ على الحكّام المسلمين الالتزام بالأوامر المقدّسة التي يلتزم بها جميع المسلمين وأنّ عليهم احترام هذه القوانين أثناء ممارستهم الحكم. بالإضافة إلى ذلك، وكما مرّ معنا في الفصل السابق، فإنّ على الحكّام إدراك أنّ تفسير القوانين في دعاوى القضاء هي مهمّة العلماء، وجهاز من المختصّين الدينييّن الذين نشأوا خارج مدار السيطرة الحكوميّة. أمّا دائرة العدالة في مرحلة ما قبل الإسلام فنظرت إلى العدل على أنّه يعتمد على الصفة الأخلاقيّة للملك، وبذلك أولت الأهميّة لسؤال جوفينال Juvenal: مَن يراقب المراقبين؟ Quis Custodiet ipsos custodes? والواقع أنّ الافتراض النظريّ في المنظومة السياسيّة الإسلاميّة أنّ هناك جهة ما غير الحكّام أنفسهم تراقب الحكّام: هؤلاء هم العلماء.

ومن المحزن، كما يعرف كلّ مؤرّخي الحقبة الإسلاميّة، أنّه قلّما نجح العلماء عمليًّا في وضع حدّ للاستبداد. وفيما يختصّ بالمرحلة التي تلت عام 1500، فإنّ استعراض الأحداث المعاصرة للممالك التركيّة (العثمانيّة)، والإيرانيّة (الصفويّة) والهنديّة (المغول)، والمغربيّة (السعدييّن)، تزخر بالأخبار عن القتل الاعتباطيّ، والفسوق، والأعمال الشائنة المهلكة، وما شابه ذلك.

ويبدو أنّ صفوة العلماء الذين كان يجري في أغلب الأحيان استيعابهم بواسطة مال الحكام، كان لهم ثقل قليل في عمليّة الموازنة الأخلاقيّة. ومن ناحية أخرى، فإنّه من الصعب العثور على أمثلة عن علماء كانوا المحركين الأوائل للسيطرة الملكّية، على غرار رجال الكنيسة الأوروبيّة في القرن السابع عشر مثل الكاردينال ريشيليو والكاردينال مازاران اللذين، كوزيرين رئيسييّن، لم يعيرا سوى أهمّيّة قليلة للدين في حكم فرنسا لصالح لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر.

وفي تلك المناسبات النادرة عندما يبدو الملوك المسلمون بأنّهم مدفوعون بتوجيه دينيّ، كما كان عليه الأمر أثناء الحكم السعوديّ الأوّل في الجزيرة العربيّة إبّان القرن الثامن عشر، فإنّ الاهتمامات الدينيّة يبدو أنّها تستأثر بالأولويّة بدلاً من النـزوات الاستبدادية.

إلاّ أنّ سلسلة التصرّفات الاستبداديّة في مواجهة قوّة نظريّة مساوية، ولكن غير فعّالة، في يد العلماء تخبرنا عن جزء من الحقيقة فحسب .فالحكّام المسلمون قاموا بصورة غير عادلة بخنق أولادهم، وبقطع رؤوس وزرائهم، وبرفع بعض الفتيان العاملين في الاصطبلات إلى أعلى المناصب الحكوميّة. لكنّ التصرفات الاستبداديّة مثل هذه ليست من ضمن اهتمامات الجمهور العادي أو دائرة العدل النظريّة. فكما هو الأمر في أميركا اليوم، بالنسبة إلى معظم الناس، فإن العدل يعني المعرفة بأنّ هناك قانونًا مستقرًا وثابتًا يستطيع المرء أن يلجأ إليه من أجل الحماية أو تحصيل الحقّ، والإيمان بأنّ الرسميّين الذين يطبّقون القانون عادلون وغير متحيّزين. يثير تصرّف أخلاقيّ شخصيّ لرئيس الجمهوريّة افتنانًا مرضيًا ما، لكنّ العدل لا يعتمد عليه. وبالمنطق ذاته فإنّ الاهتمام بالعدل في المجتمعات التقليديّة الإسلاميّة، لم يركّز على الميول الملكيّة، لكن على نظام المحاكم الدينيّة التي كان العلماء يديرونها.

ولعلّه باعتماده على الآراء الأوروبيّة حول الاستبداد الشرقيّ، نحت عالم اجتماع القرن العشرين، ماكس فيبر Max Weber، مصطلح «عدالة القاضي» Qadi justice (إشارة إلى القاضي الذي يرأس محكمة شرعيّة) ليصف أقصى درجات الاعتباطيّة التي اتّصفت بها الإجراءات القانونيّة[10]. غير أنّ الباحثين الذين استطاعوا الاطّلاع على وثائق محاكم الإمبرطوريّة العثمانيّة التي لم تكن متاحة أيام فيبر، رفضوا تمامًا وتكرارًا هذه النظرة النمطيّة. وإذ درسوا بدقّة قضيّة بعد قضيّة، فإنّهم أظهروا أنّ العدالة كانت عمومًا تقام دون تحيّز، وبغضّ النظر عن الدين، والرتبة الرسميّة، والجنس، أو الأصل الإثنيّ. وممّا يشير بوضوح إلى أنّ محكمة القاضي كانت في الواقع المكان حيث يمكن العثور على العدالة هي الخلافات القانونيّة التي كانت تشمل اثنين من اليهود واثنين من المسيحيّين. وباعتبار أنّهم لم يكونوا تحت سلطة الشريعة، فإنّ اليهود والمسيحيّين كانوا أحرارًا في الذهاب إلى سلطاتهم الدينية الخاصّة لكيّ يفصلوا في دعاواهم، إلاّ أنّهم اختاروا في كثير من الحالات، الذهاب بدلاً من ذلك إلى القاضي. وفيما يتعلق بهذه القضايا، فإنّ القاضي تصرّف أساسًا كقاض في محكمة مدنيّة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الدراسة الدقيقة للطريقة التي توصّل بها القضاة إلى أحكامهم لا تظهر اعتباطيّة، بل

(10) Bryan Turner, *Weber and Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

أجروا دراسة متأنيّة وعقليّة للقضايا السابقة، ومراجعة البحوث القانونيّة المعترف بها، وتطبيق نظام المنطق القانونيّ المحترم منذ وقت طويل.

وإذا نظرنا إلى الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة بصورة عامّة، فإنّ محاولة الملوك توسيع سلطاتهم التشريعيّة الخاصّة وتقليص السلطات التشريعيّة الدينيّة، كانت ظاهرة مشتركة. ففي العالم المسيحيّ اللاتينيّ أدّى ذلك إلى صراعات متكرّرة بين العرش والكنيسة منذ الخلاف على تقلّد المنصب الملكيّ Investiture controvery في القرن الحادي عشر وحتىّ صلح وستفاليا عام 1648 الذي أحلّ السلام بين الكاثوليك والبروتستانت بواسطة تحديد امتداد السلطات التشريعيّة إلى الحدود الوطنيّة فحسب. إذًا، فيما يتعلّق بالأمور القانونيّة تغلّب الملوك على رجال الدين.

أمّا في العالم الإسلاميّ، فكان رجال الدين (العلماء) أضعف، لكنّهم تشبّثوا بمواقفهم. فالسكّان الذين رزحوا خلال أكثر من قرن تحت حكم المغول الذي بدأ بغزو جنكيز خان في سنة 1218، تعوّدوا على قبول قرارات الحاكم كقانون، وكان كلّ قرار يدعى «ياسه» Yasa وكان معادلاً في مداه وأسلوبه للشريعة. وعلى الرغم من أن سلالة جنكيز خان التي حكمت إيران تحوّلت إلى الإسلام قبل وقت طويل من موت آخر سلطان في سنة 1355، فإنّ القادة المغول والترك – وكانوا مسلمين – والذين حاربوا للحصول على فتات إمبراطوريّته، استمروا في احترام عائلة جنكيز خان كمحكّ للشريعة واستمرّوا في إصدار القرارات القانونيّة. وتساوت الكلمة المغوليّة «ياسه» بالكلمة العربيّة «قانون» (التي كان مصدرها الأساسيّ اللاتينيّة Canon)، وأصبح إصدار القوانين، جزءًا طبيعيًا كافيًا من الحكم الإمبراطوريّ ما بعد – المغوليّ حيث إنّ السلطان العثمانيّ المعروف في الغرب بسليمان الكبير (حكم بين عامي 1520-1566) كان معروفًا لدى رعيّته بسليمان القانونيّ.

لو مُنح الخلفاء في بغداد نظرة خاطفة على مستقبل تضمّن مثل هذا الاعتراف بالقدرة الاشتراعيّة للحاكم، لكانوا بالتأكيد شعروا بالدهشة بسبب التآكل المتضمن للسلطة الدينيّة. فهم أصدروا قرارات، عادة، مثل السلاطين العثمانيّين بهدف جمع المال، لكنّ قراراتهم كانت تُعتبر دائمًا انتهاكات سيّئة السمعة للشريعة. كما كان الحكّام الجدد يعلنون في بعض الأحيان، إلغاءهم للقرارات غير القانونيّة التي أصدرها أسلافهم. إذًا، كما كان الأمر النسبة إلى الملوك الأوروبيّين، فإنّ السلاطين والشاهات في مرحلة ما بعد عام 1500 جهدوا لزيادة سلطتهم التشريعيّة. ولكن، في غياب تغيير دينيّ عنيف مثل الحروب الدينيّة بين البروتستانت

والكاثوليك، فإنّ النظام القانونيّ الإسلاميّ حافظ على مواقعه. وإذ افتقد الأرضيّة الشرعيّة لإقامة محاكم ملكيّة تتنافس بشكل مباشر مع تلك التي يسيطر عليها العلماء، فإنّ الحكّام ساروا على نهج سياسة الاستيعاب، إذ موّلوا وبنوا معاهد للنخبة الدينيّة (مدارس) ومارسوا امتيازاتهم بتعيين القضاة والمستشارين الشرعيّن (المفتين). أمّا في الأمور التي تتعلّق بسياسة الدولة العليا، فإنّ هذا الاتّجاه انتج، في معظم الظروف، نظامًا قضائيًا راضيًا ومطواعًا، لكنّه لم يقلّل من السيطرة النظريّة أو العمليّة للشريعة، وبخاصة في أعين رعايا الحاكم. كما أنّه لم يجعل الجمهور الباحث عن العدالة يحوّل نظره عن المحاكم الشرعيّة التي يرأسها العلماء لطلب المساعدة. وكما فعلوا لقرون طويلة، فإنّ الناس تطلّعوا إلى قيادة العلماء الذين تدرّب الكثير منهم في معاهد لم تكن تحت سيطرة السلطة السياسيّة. وقد كان هذا الواقع محزنًا بالنسبة إلى الحاكم الذي كان يودّ أن يكون مستبدًّا – أو لاحقًا بالنسبة إلى الحاكم الذي كان يودّ أن يكون تحديثيًّا. فعلى الرغم من أنّ يدي الحاكم كانتا عادة مطلقتين، فإنّ قيود الشريعة كانت ظاهرة للعيان منتظرة إياه أن يذهب إلى أبعد ممّا يستطيع. فضمن الخطاب الثقافيّ للإسلام، لم يكن يبدو أنّ هناك أيّة وسيلة للقضاء على هذه السلطة النظريّة المعادية.

الإصلاح والمقاومة

خرقت الثورة الفرنسيّة وخاتمتها النابليونيّة فضاء الخطاب النظريّ الإسلاميّ الذي سلّم لمدّة طويلة بالتوتّر الديناميكيّ بين الاستبداد والشريعة. كان الاحتلال الفرنسيّ لمصر بعد غزو نابليون عام 1798 قصير الأمد، وكانت منشورات الغازي المتحدّثة عن هدف فرنسيّ لتحرير مصر من استبداد حكامها قد قوبلت بالسخرية. أمّا السوق العالميّة المزدهرة للقمح المصريّ التي أتاحتها ظروف الحرب فانهارت بعد واترلو. غير أنّ عظمة الإمبراطور الفرنسيّ وسلطته المطلقة بالإضافة إلى نشره قانون نابليون Code Napoléon كقانون للبلاد وإعادة تأكيده المنحى المعادي لرجال الكنيسة الذي وضعته الثورة الفرنسيّة، فزودت الحكّام المسلمين بتصوّر عمّا كان يمكن أن يقوم به مستبدّ حقيقيّ مستخدمًا الأدوات الأوروبيّة الحديثة. ولفترة عقد ونصف من الزمن، حاز نابليون على اهتمام كلّ شخصيّة سياسيّة على جانبي المتوسّط. ومثله مثل أدولف هتلر في القرن العشرين، فإنّه ظهر أكبر من الحياة، ولم يكن ممكنًا تجاهل أعماله، حتىّ في البلاد الإسلاميّة.

إنّ تاريخ جهود نابليون لزيادة سلطة الدولة إلى أقصى طاقتها، والتي مارسها محمّد علي

والسلطان محمّد الثاني واستمرّت بواسطة ورثائهم المتعاقبين، جرى إعادة سردها مرّات عديدة، ولكن مع اعتراف باهت حول كيفيّة تماثلها وموازاتها مع ما كان يدور في أوروبا في الوقت ذاته. ويمثّل كتاب برنارد لويس **صعود تركيا الحديثة** نموذجًا عن مثل هذه الأبحاث. وبينما تركّز قصص سرد التغيير في أوروبا على ثورات سنة 1830 و 1848 والجهود الملكيّة لمجابهتها بقيادة الأمير النمساويّ مترنيخ، فإنّ قصص سرد التغيير في العالم الإسلاميّ تركّز بصورة أكثر ماديّةً على برامج رفع مستوى الجيوش والبحريّة إلى المستويات الأوروبيّة من خلال استخدام تدريبات وأسلحة جديدة: مصانع لإنتاج الأسلحة والبزّات العسكريّة، مدارس عسكرية لتدريب الضبّاط على المدافع، الأدوية والموسيقى العسكريّة، الخدمة العسكريّة الإجباريّة للمواطنين العاديّين، والإجراءات الاقتصاديّة مثل احتكارات الدولة لدفع التكاليف.

إنّ مثل هذه البرامج كانت تتطلّب طموحًا على مقياس نابوليونيّ ورغبة في تدمير القديم لبناء الجديد. لقد قضى محمّد علي في مجزرة على الجنود - العبيد المماليك الذين أحكموا سيطرتهم على مصر قرون عدة ثمّ أرسل جيشه الألبانيّ الخاصّ لمباشرة حرب طويلة ومكلفة ضدّ الإمارة السعوديّة في الجزيرة العربيّة. وأدّى هذا عمليًا إلى إفساح المجال أمامه لإنشاء جيش جديد. أمّا محمود الثاني فقد أجهز على الجنود التابعين لوحداته الإنكشاريّة المرتبطين به عام 1826، وذلك لإزالة العقبة الكبرى كي يستطيع تقليد محمّد علي. فكلا الرجلين توجّها إلى الأسلحة الأوروبيّة، والمستشارين العسكريّين الأوروبيّين، والمدربين الأوروبيّين لإقامة مدارسهم العسكريّة الجديدة، وإلى إرسال ضبّاط وإداريي المستقبل إلى أوروبا للتدرّب على العلوم الحديثة، وتعلّم اللغات الأوروبيّة.

وفي ما يمكن اعتباره مقدّمة للحملة الأميركيّة ضدّ صدّام حسين في سنة 1991، فإنّ القوى الأوروبيّة نزعت شوكة محمّد علي عام 1840 بعد أن أصبح يشكّل تهديدًا للسلطان العثمانيّ، الذي كان جارًا لم تكن الدول الأوروبيّة ترغب معاينية سقوطه. كما طلبت وحقّقت، بعد مقاومة أوّليّة، نزع السلاح وتفكيك الاحتكارات الاقتصاديّة - أي تغيير النظم - التي كانت قد دعمت البناء القويّ السابق. وإذ شاهدوا الاتّجاه الذي كانت تأتي منه الرياح، فإنّ الرسميّين العثمانيّين الذين كانت لهم علاقة بالتجديد العسكريّ المنافس التابع لمحمود الثاني - وبتشجيع حارّ من السفراء الأوروبيّين - وافقوا على أنّ «إصلاحات» مطلوبة في المجالات غير الماديّة كذلك. وطوال العقود التالية، وبواسطة آليّات القرارات الإمبراطوريّة، فإنّهم أدخلوا قوانين مبنيّة على نماذج أوروبيّة وممارسات قضائيّة ذات أسلوب أوروبيّ. وتمّت إقامة مدارس ثانويّة

ذات مناهج تشدّد على العلوم واللغات الأوروبيّة لكي تهيئ التلاميذ للدخول إلى مدارس الضبّاط العسكريّة. وفي سنة 1876 أعلن دستور عثمانيّ ودعي مجلس نواب إلى الانعقاد، لكنّ العمل أوقف على الفور تقريبًا بأمر من السلطان عبد الحميد الثاني.

أمّا مبدأ المساواة الدينيّة بين المسلمين والمسيحيّين واليهود، الذي ضغط في سبيله بشدّة السفراء الأوروبيّون بخاصّة، فإنّه سجّل نجاحًا ثابتًا خلال تلك الفترة.

وقد أُعطيت الحركة بمجملها صفة **التجديد** بالعربيّة و**تنظيمات** بالتركيّة ونُعتت «بالإصلاح» لدى بعض المؤرّخين، و«بالأوربة» أو «الغربنة» لدى البعض الآخر. ولكن، بما أنّ كلّ جانب منها كان موازيًا لتطوّرات متزامنة في بلدان أوروبيّة معيّنة، وبالأخصّ روسيا، فليس هناك سبب كبير لفصلها عن التيّارات العامّة للتغيير، أو المقاومة للتغيير التي أحدقت بالحضارة الإسلاميّة – المسيحيّة ككلّ إثر الغليان النابوليونيّ. ما كان يفصل بين المسلم ومنطقة النفوذ السياسيّ المسيحيّ، كان التخيّل المستعاد لهدف تاريخيّ، أي هدف التطوير الذاتيّ للمسلم الهادف إلى الوصول إلى مستوى من الحضارة وضعه الغرب.

ضمن زاوية مؤرخيّ الشرق الأوسط الحديث، فإنّ ذلك الهدف لم يتمّ الوصول إليه أبدًا. فشل «الإصلاح» في جعل الإمبراطوريّة العثمانيّة جزءًا من أوروبا. وبعيدًا عن الحصول على احترام الأوروبيّين، بين سنة 1830 حين احتلت فرنسا الجزائر وسنة 1920 حين فرضت عصبة الأمم على الولايات العربيّة التي كانت تابعة للإمبراطوريّة العثمانيّة المهزومة احتلالاً اوروبيًا بموجب نظام الانتداب، وأصبح كل جزء من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ما عدا تركيا، خاضعًا للسيطرة الأمبرياليّة الأوروبيّة.

غير أنّ السرد التاريخيّ الأساس «للإصلاحات» على الطريقة الأوروبيّة وفشلها ليس هو الطريقة الوحيدة للنظر إلى النتائج البعيدة المدى للغليان ما بعد النابوليونيّ في الشرق الأوسط. وكما حصل في أوروبا نفسها، فإنّ التقنيّات والأساليب الجديدة، مثل الاتّصالات التلغرافيّة التي تسيطر عليها الدولة، وخطوط السكّة الحديدية، والتجنيد العسكريّ الإلزاميّ، وتنظيم أساليب العمل البيروقراطيّة بشكل منهجيّ، زادت باطّراد قوّة المراقبة السلطويّة. ولا بدّ من قراءة وقف عمل البرلمان بواسطة السلطان عبد الحميد الثاني (حكم 1876-1909) كفشل تراجيديّ للإصلاح إذا ما وضعنا في ذهننا هدف تحقيق المساواة مع أوروبا. ولكنّ حكم السلطان التسلّطيّ كان يسير على خطى بسمارك، ونابليون الثالث، والقيصر نقولا الثاني، كما كان الأمر بالنسبة إلى الثالوث الديكتاتوري الذي استولى على السلطة من السلطان عام 1908،

لإعادة العمل بالدستور ظاهريًّا. حتىّ مصطفى كمال باشا (أتاتورك لاحقًا) الذي أنقذ تركيا من الاحتلال الأجنبيّ بعد الحرب العالميّة الأولى والذي كان بلا شكّ مخلصًا في أمنيته بأن تصبح تركيا ذات يوم دولة أوروبيّة تامّة، كان يشبه لينين، وستالين، وموسوليني في استخدامه لوسائل سلطويّة.

إلاّ أنّ الطريق الإسلاميّ نحو الحكم المتسلّط يختلف اختلافًا كبيرًا عن طريق أوروبا. في الواقع كان على الحكّام الديكتاتوريّن الأوروبيّن، كما على الملوك ذوي السلطة المطلقة الموروثة، أن يجابهوا حركات عامّة قويّة تدعو إلى الحكم الدستوريّ ومؤسّسات انتخابيّة، وإذا كانت الكنائس المسيحيّة دعمت نزعات الحكام التسلّطيّة مرّات أكثر من تلك التي عارضتها، فقد حصل العكس في البلدان الإسلاميّة. فالمقاومة ضدّ «الإصلاحات» الحكوميّة تمحورت حول العلماء. والمؤرّخون الذين يفسّرون حركة الأوربة كنموذج يحتذى في العالم الإسلاميّ، وفي النهاية الجهد اليائس للحاق بالغرب، ينظرون إلى هذه المقاومة كحركة قائمة ومعوقة. فكيف يستطيع المسلمون، بعد كلّ ذلك، دخول العالم الحديث مع رجال دين ظلاميّن ينظرون إلى الماضي ويشدّونهم إلى أسفل؟ إنّ هذا الرأي، الذي لا تنقصه بالتأكيد الموضوعيّة في بعض الحالات، يعتبر الخطوات التي اتّخذها الديكتاتوريّون لإضعاف أسس تأثير العلماء مبرّرة بالكامل، إذا ما أخذنا في الحسبان ضرورة تحرير الحكومة من قيودها الإكليركيّة. وسواء شاركنا بهذا الرأي، أو أرجأنا الحكم على إجراءات الإصلاحيّن المعادين لرجال الدين، فإنّ جميع المؤرّخين يتّفقون على أنّ الحكومات الإصلاحيّة نظرت إلى سلطة العلماء المنظمة باعتبارها خطرًا على خططها.

أمّا الأسئلة المطروحة لتفسير الواقع فهي:

1. هل عارض العلماء الإصلاحات لأنّهم كانوا ضدّ الحداثة. وهو الرأي الأكثر رواجًا اليوم؟
2. هل عارضوها لأنّها كانت جزءًا لا يتجزّأ من هجوم الدولة على أوضاعهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة الخاصّة ؟
3. هل عارضوها لأنّهم رأوا أنّها تُسهّل نمو الاستبداد؟ لا شكّ أنّ السببين الأوّلين يذهبان بعيدًا في تفسير دوافع العلماء في كثير من الأحيان. لكنّ التفسير الخاصّ بمقاومة الاستبداد لا يمكن إسقاطه بسهولة. ولا سبيل للجدال في أنّ العلماء والناس العاديّن ذوي الضمير الدينيّ العميق لعبوا أدوارًا رئيسية في بعض الأحداث المعروفة

في معارضة الاستبداد المحليّ. فثورة التبغ الإيرانيّة 1891-1893 اندلعت عندما منح الشاه احتكار إنتاج التبغ لرجل أعمال بريطانيّ. وردّ علماء الرتب العليا على شكاوى تجّار التبغ الإيرانيّين بإصدار أمر بمقاطعة التدخين. وكانت المقاطعة من الفعاليّة بمكان حتّى أنّ الشاه اضطر إلى إلغاء منح الامتياز. وفي مثال آخر، فإنّ الثورة العربيّة ضدّ الإمبراطوريّة العثمانيّة خلال الحرب العالميّة الأولى كانت بقيادة الشريف حسين، المتحدر من سلالة النبيّ. وكان الشريف حسين معروفًا لدى الحجاج في كلّ أرجاء العالم الإسلامي بصفته أمير مدينتيّ مكّة والمدينة. كذلك، اندلعت معارضة دينيّة قويّة عندما ألغى أتاتورك الخلافة عام 1924 لصالح ديكتاتوريّة شخصيّة. وقد اجتهد زعماء دينيّون من العديد من البلدان الإسلامية في مؤتمرات عالميّة عدّة للدعوة إلى إعادة العمل بها.

كذلك، قاد رجال الدين والمتصوّفون العديد من الحركات المقاومة للاحتلال الأجنبيّ. ففي السودان، قام رجل دين ذو شخصيّة قويّة مقدّمًا نفسه على أنّه المهدي أو المخلّص المنتظر، بقيادة المعارضة ضدّ السيطرة البريطانيّة-المصريّة على بلاده في ثمانينيّات القرن التاسع عشر. أمّا مفتي فلسطين الأكبر، الحاجّ أمين الحسيني، فتولّى قيادة حركة المقاومة الفلسطينيّة للاستيطان الصهيونيّ، وقام صوفيّ من الطريقة النقشبنديّة يدعى الشيخ شامل بالقتال الشرس ضدّ التوسّع الروسيّ في القوقاز.

وبغضّ النظر عن مواقف الزعماء المختلفين من الحداثة والإصلاح، فإنّ أعمال المقاومة هذه ذات الطابع الدينيّ تؤكّد قوّة الإسلام المستمّرة كحصن ضدّ الحكم التسلّطيّ المحليّ والأجنبيّ. كما تشير إلى قبول المسلمين في حالات الخطر فكرة أن يقودهم رجال الدين. وبالتأكيد، فإنّ فكرة مقاومة الديكتاتوريّة لدى أفراد ذوي إيمان دينيّ عميق ليست غير معروفة في أوروبا. لكنّ رجال الدين لم يقودوا جيوشًا ولم يلعن المطارنة الحكام الديكتاتوريّين، ولم يحرّم الباباوات التدخين. فالمسيحيّون الأوروبيّون حوّلوا أنظارهم منذ زمن طويل عن التطلّع إلى الكنيسة لحمايتهم من الاستبداد إلى النظر إلى الزعماء السياسيّين العاملين ضمن، أو لصالح، المؤسّسات الدستوريّة أو البرلمانيّة. تلك كانت النتيجة البعيدة المدى لقرون من الصراع بين الكنيسة والملك والتي أدّت إلى الحروب الدينيّة المدمّرة في القرن السابع عشر. وفي الواقع جرى تدجين رجال الدين المسيحيّين وأصبحوا منذ ذلك الوقت مدافعين عن الشعب في الأمور المحلّيّة فحسب. وبالمقارنة مع الإسلام، فإنّ الشريعة ظلّت فعّالة من دون أن يلحق بها الأذى من

التغييرات الهائلة للقرون الوسطى. كما هزئ بها السلاطين والشاهات المستبدّون تكرارًا في حيواتهم الخاصّة، إلاّ أنّ أحدًا منهم لم يجرؤ على إعلان عدم اتّباعه النظريّ للشريعة. أمّا فيما يتعلّق بالناس العاديّين، فإنّ السكّان المسلمين الذين نظروا لفترات طويلة إلى العلماء أو إلى شيوخ الصوفيّة المتصفين بالقداسة كمدافعين عن العدالة، استمرّوا في القيام بذلك. وكان هذا هو المركز الطبيعيّ للمقاومة ضدّ الطغيان وجانب مستمّر من الثقافة السياسيّة.

معاداة رجال الدين: نجاح أم فشل؟

هذا لا يعني أنّ جهود الحكومات ذات الاتّجاه الغربيّ لإضعاف العلماء لم تكن فعّالة أو حتّى غير مبرّرة ضمن إطار التغييرات في القيم الاجتماعيّة والسياسيّة. فهدفي ليس القول إنّ العلماء كانوا أكثر تنوّرًا ممّا كانوا عليه فعلاً. والملاحظ أنّه عندما تشعر إحدى المجتمعات الإسلاميّة بالتهديد، فإنّ توجّهها نحو القادة الدينيّين طلبًا للنجدة هي صفة متأصّلة في الثقافة الإسلاميّة السياسيّة التقليديّة. وهذا يفسّر لماذا جرى استهلاك هذا القدر الكبير من طاقة الدولة لتحقيق أهداف معادية لرجال الدين، أهداف وصفت خطأً بأنّها «علمانيّة» لدى معظم المراقبين الغربيّين. أمّا الحكّام الإصلاحيّون ومستشاروهم فاعتقدوا أنّه تحقيق هدف المساواة مع أوروبا دون الوصول بالسلطة الأوتوقراطيّة إلى طاقتها القصوى، وهذا يعني إزالة قدرة المعارضة المتمثّلة بالشريعة وبالعلماء. وفيما يتعلّق بالنظريّة السياسيّة الإسلاميّة، فإنّ ما حدث لاحقًا هو ما كان متوقّعًا له أن يحدث.

تنبّأت النظريّة بأنّ الحكّام الذين يتحرّرون من قيود الشريعة سيسعون نحو السلطة المطلقة، وقد قاموا بتحقيق هذه النبوءة بصورة مطّردة. و مع حلول الستينيّات أصبحت معظم الحكومات في العالم الإسلاميّ ديكتاتوريّات «علمانيّة». أمّا فيما يتعلّق بالعلماء، حماة الشريعة، الذين كان يُنتظر منهم محاربة الاستبداد، فجرى تقليص قدرتهم (وليس ميلهم) على القيام بذلك إلى حدّ بعيد. ونتج عدم التوازن هذا في معادلة القوّة التقليديّة عن اتّباع الحكّام «للأسلوب النابوليونيّ» ، إذا كان يمكن استخدام هذا المصطلح لوصف الحكم التسلّطيّ المبني على التكنولوجيّات العسكريّة وتكنولوجيّات الاتّصالات الجديدة، ومبادئ معاداة رجال الدين، والدعوة إلى الهدف الأسمى بالوصول إلى مجتمع حديث. كما أدّى قمع الدولة المستمرّ للدين كقوّة سياسيّة إلى زيادة الأمل في أنّ تعترف أوروبا يومًا ما بالبلدان الإسلاميّة «العلمانيّة» كندّ على قدم المساواة معها، وهو أمل لا يزال حيًّا بقوّة في تركيا. إلاّ أنّ معاداة رجال

الدين قامت أيضًا بالتخلص من ثقافة سياسيّة مبنيّة على دائرة عدالة من النوع الذي يمكّن من مقاومة الانجراف نحو الاستبداد.

إن سرد تاريخ «الإصلاح» يعطي مساحة صغيرة لإزاحة الشريعة وتهميش حماتها. ويؤكد المؤرّخون الذين تناولوا في دراستهم تلك الحقبة، من طرف خفي، ومن حيث إنّهم غربيّون نموذجيّون في نظراتهم ومقتنعون بأنّ الحياة والتفكير مثل الأوروبيّين كان الهدف المناسب لمسلمي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بأنّه لا يمكن صنع العجّة من دون تكسير البيض. والفشل الوحيد الذي يرونه في حركة الأوربة هو تراجعها في النهاية نحو الاستبداد غير الملجوم.

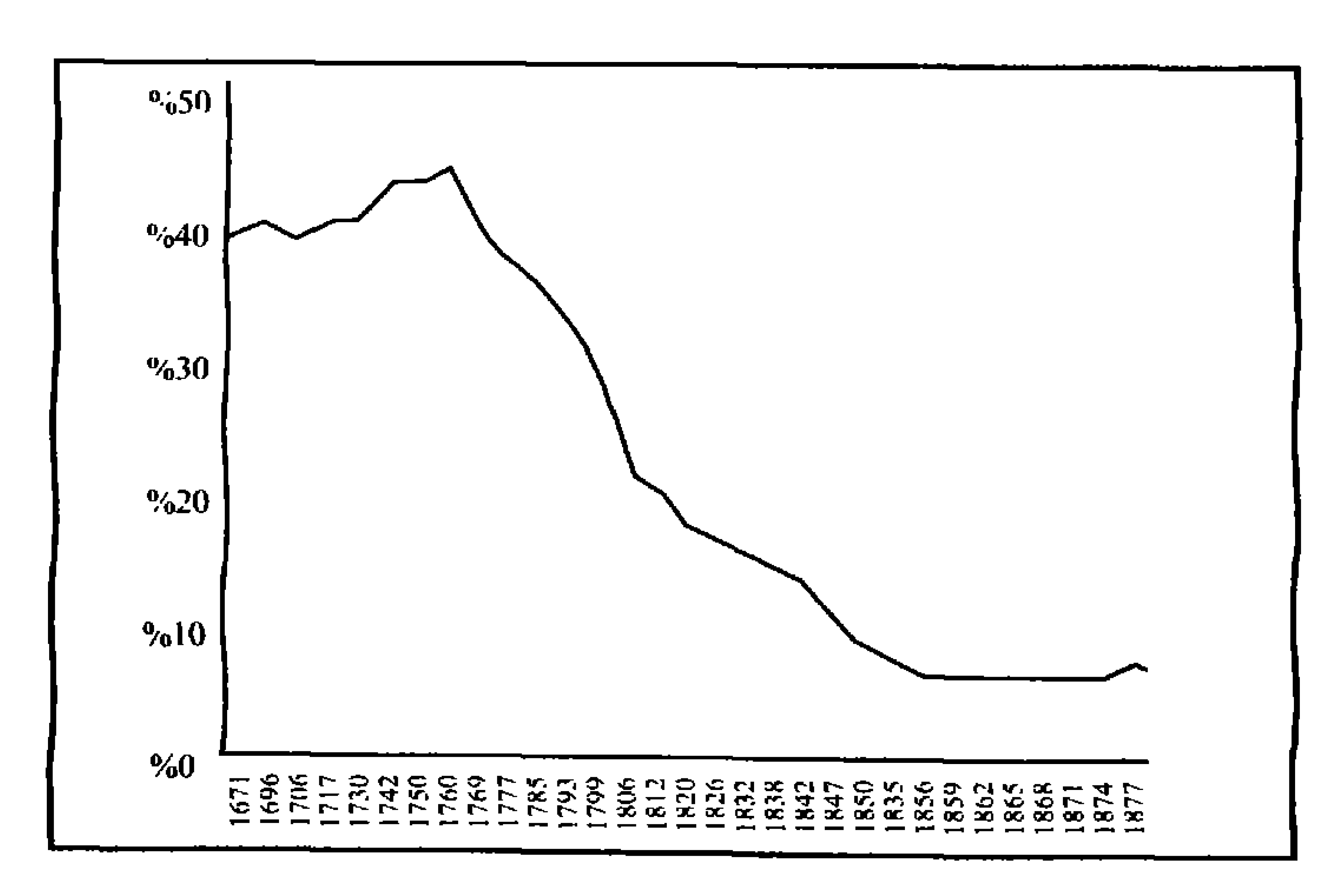
ولم يكن حادثًا عارضًا هذا الفشل الذي أصبح للمفارقة فقط معترفًا به بعد 2001/9/11 عندما انطلقت المقاومة للدكتاتوريّات الإسلاميّة التغريبيّة وللحكومات الغربيّة التي تدعمها، بقوّة إجراميّة على المسرح العالميّ. وهو يندرج ضمن عمليّة الأوربة منذ البداية.

إنّ شخصًا ما يكتب من ضمن الخطاب التقليديّ للإسلام يقدّم بلا شكّ تاريخًا مختلفًا جدًّا للقرنين السابقين. فالتحديثي يرى استيلاء محمّد علي على إيرادات أوقاف كانت أجيال من المصريّين تبرعت بها للحفاظ على المساجد، وأماكن التدريس، والخدمات العامّة المحلّيّة، كوسيلة ذكيّة للحصول على إيرادات ضروريّة لتمويل الإصلاح. أمّا التقليديّ فسيأسف لخسارة الخدمات الدينيّة والعامّة، وخسارة وظائف العلماء وسيطرتهم. فالتحديثيّ ينظر إلى إعلان السلاطين العثمانيّين عن مجموعة القوانين القائمة على النماذج الأوروبيّة كتقدّم نحو مستوى حضاريّ أكثر حرّيّة ومساواة. أمّا التقليديّ فيحزن للتخلّي عن الشريعة ولخسارة العلماء السيطرة والوظائف والكرامة العامّة. والتحديثيّ يتبنّى المدارس الرسميّة الجديدة التي تركّز على العلوم واللغات الأوروبيّة ويقبل، بالتزامن مع ذلك، إغلاق أو تقليص عدد المعاهد الدينيّة، كإثبات على صعود الفكر الحديث. أمّا التقليديّ فسيرى فقط انحدار المعرفة الدينيّة، وتناقصًا إضافيًّا لفرص العلماء ونفوذهم، وخسارة في العاملين المدرّبين دينيًّا في السلك الحكوميّ. ويستطيع المرء أن يتصوّر تفسيرات لاستقطاب مماثل للقيود التي وضعتها الحكومات المتأثّرة بأوروبا على الطرق الصوفيّة وعلى نقابات الحرف المرتبطة بهذه الطرق، وعلى إعادة تخطيطها للمدن وفق خطوط أوروبيّة على حساب وحدة الجوار المحلّيّ وفي جمهوريّة أتاتورك التركيّة، على الفرض الناجح للحروف اللاتينيّة بدلاً من الحروف العربيّة.

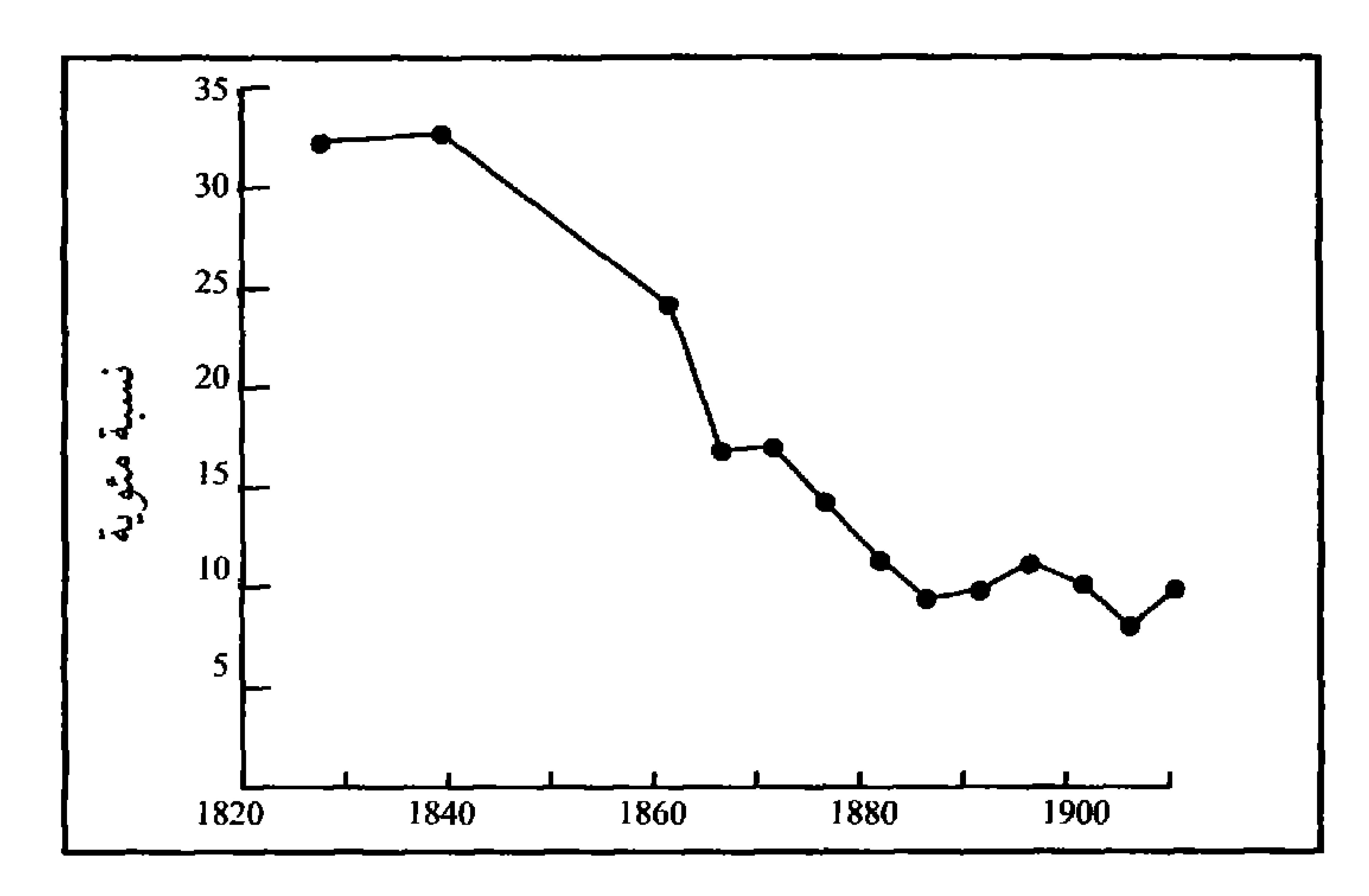
إنّ النيّة المعادية لرجال الدين بالنسبة إلى الإصلاحيّين، كما يصفون أنفسهم، واضحة. فهل

كانت ناجحة؟ إذا نظرنا إلى اختفاء وتراجع مستوى المعاهد الدينيّة وحصر الشريعة في الأمور العائدة إلى العائلة والأحوال الشخصيّة في بلد إثر بلد، فإنّ الجواب لا بدّ أن يكون بالإيجاب. لكن ماذا عن قلوب وعقول المواطنين المسلمين؟ تشير بعض الدلائل فعلاً إلى التآكل المستمرّ للدين كمحكّ للحياة العامّة. وتشير دلائل أخرى، آتية بصورة رئيسيّة من النصف الثاني للقرن العشرين، إلى استمرار ثقافة سياسيّة مبنيّة على توازن متوتّر بين الدين والدولة وعلى استمرار القبول الشعبيّ بالقادة الدينيّين - وإن كانوا قادة من نوع جديد كما سنناقش فيما بعد - كأعداء للاستبداد.

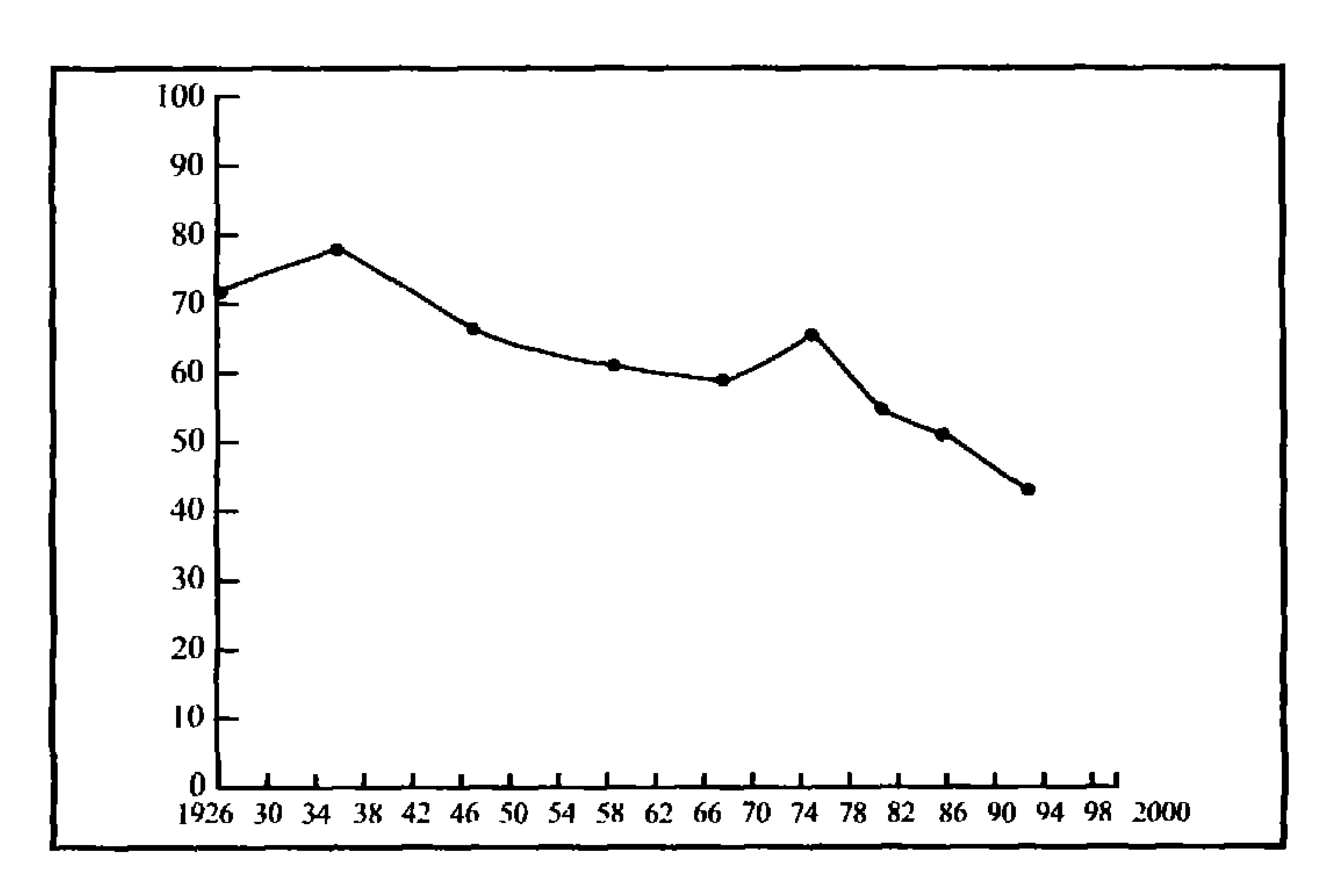
إنّ المجموعة الأولى من الأدلّة التي تشير إلى تراجع الدين كمركز للحياة العامّة يمكن مشاهدتها بمقارنة المعلومات المأخوذة من ولاية ماساتشوتس الاميركية وتركيا، وإيران. وتظهر الرسوم البيانيّة 1-3 تراجعًا مماثلاً في إعطاء الآباء أبناءهم أسماء دينيّة أولى في المناطق الثلاث جميعها. ويعكس الرسم البيانيّ الأوّل، المرتكز على أسماء متخرّجي جامعة هارفرد، على ممارسات التسمية للعائلات الثريّة في ماساشوستس. أمّا الرسم البياني الثاني فيعكس أسماء أعضاء مجلس النواب التركيّ وأسماء آبائهم. ويجمع الرسم البيانيّ الثالث المعلومات من مدن المقاطعات الإيرانيّة.



الرسم البيانيّ رقم 1: تكرار الأسماء المستلّة من العهد القديم بين متخرجيّ جامعة هارفرد.



الرسم البيانيّ رقم 2: نسبة تكرار أسماء محمّد، وأحمد، وعلي لدى أعضاء البرلمان التركيّ



الرسم البيانيّ رقم 3: الأسماء الإسلاميّة من همذان وآراك في إيران

في كلّ حالة، تتطابق بداية التراجع المستمرّ في شعبيّة الأسماء الدينيّة مع التأكيد العلمانيّ القويّ بالهويّة الجماعيّة : بداية الاختمار الثوريّ الجمهوريّ في سبعينيّات القرن الثامن عشر في ماساشوستس، بداية حركة التنظيمات الإصلاحيّة عام 1839 في تركيا (الأمبراطوريّة العثمانيّة)، ودعوة رضا شاه بهلوي للقوميّة الفارسيّة وإدانة الممارسات الدينيّة التقليديّة مثل تحجّب المرأة الكامل في إيران في بداية ثلاثينيّات القرن العشرين.

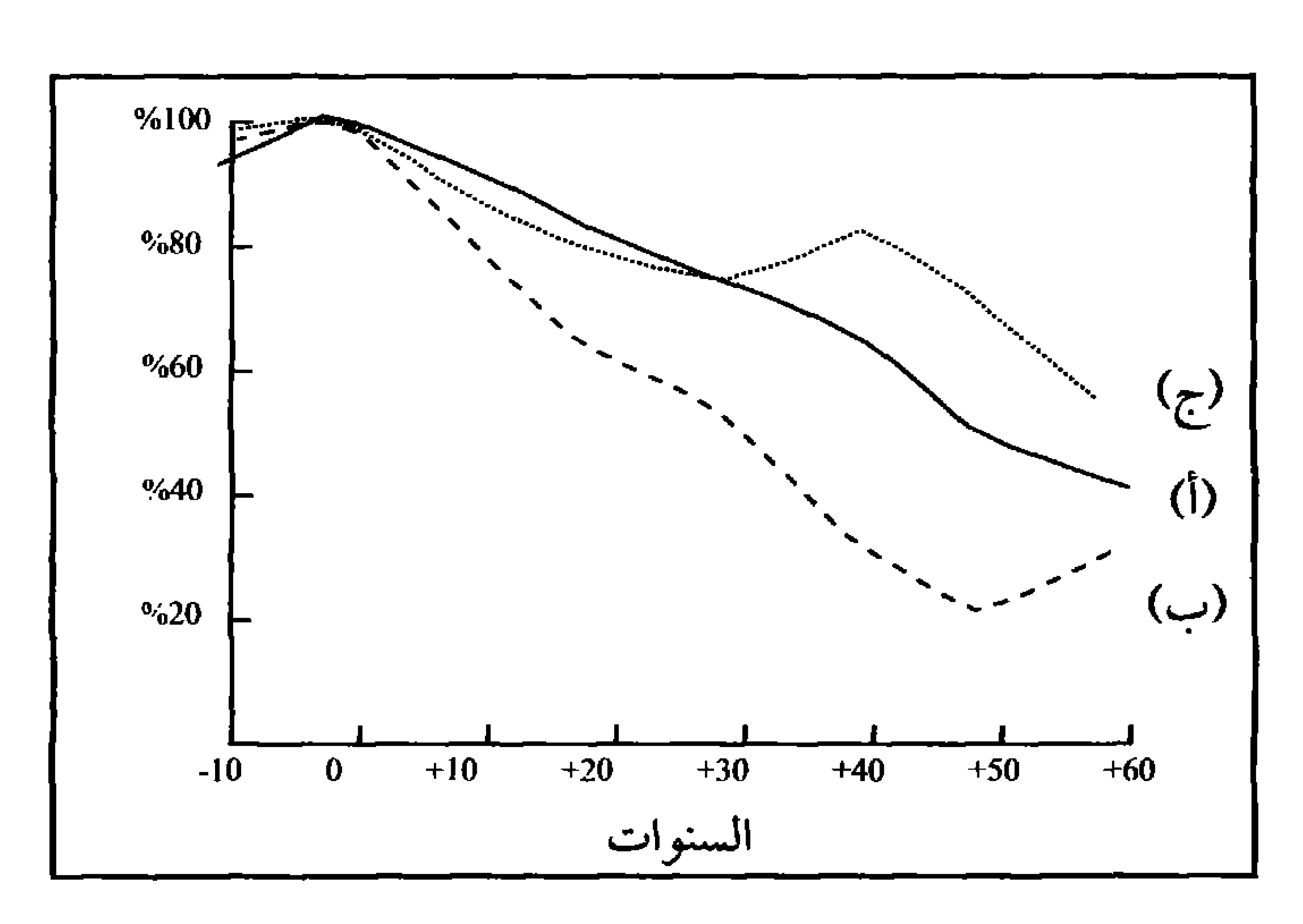
إذا أخذنا بعين الاعتبار المؤثّرات المتعدّدة التي تلعب دورًا في تسمية الطفل نجد أنّها: عادة العائلة، وتذّكر قريب متوفٍ، والتقرب من شخصيّة عامّة، وتكريم صديق أو أستاذ. إنّ عوامل معقّدة وشخصيّة مثل هذه تحدّد أسماء عدّة ، إلاّ أنّ تأثيرها يظل مستقرًّا، بشكل أو بآخر، عبر الزمن. وهي لا تستطيع تفسير تغييرات كبيرة مثل تلك الموجودة في الرسوم البيانيّة. أمّا توقعات الأبوين في ما يخصّ المستقبل فهي عرضة لتغيير واسع مع مرور الوقت. فالأبوان يعتقدان أنّ مساعدة أولادهم في العيش بحسب النمط السائد في المجتمع الذي سيحيون فيه على الأرجح تدفعهم إلى اختيار أسماء لهم تعكس توقّعاتهم المستقبليّة. وبهذه الطريقة فإنّهم يكشفون تقييماتهم الفرديّة لاتّجاه التغيير الذي يرونه حولهم. لذلك فإنّ عيّنات كثيرة من الاسماء، تعكس تكهنات جماعيّة عن المستقبل يقوم بها الأبوان. وكلّما تصوّر عدد أكبر فأكبر من الوالدين مستقبلاً حيث لا يدور فيه المجتمع حول الدين، فإنّهم يزيدون خياراتهم للأسماء غير الدينيّة.

وتُظهر الرسوم البيانيّة الثلاثة أنّ مرحلة الثورة الأميركيّة، وعصر التنظيمات، وعهد رضا شاه دفعت جميعها إلى تراجع الأسماء الدينيّة. وفي الحالة الإيرانيّة، أظهر التراجع حركة في الاتّجاه المعاكس مؤقّتًا في سنوات ما قبل الثورة في منتصف سبعينيّات القرن العشرين، عندما أصبح الإسلام صرخة قوّية تحشد أولئك المعارضين لاستبداد ابن رضا شاه، محمّد رضا شاه. ووصل هذا الانبعاث القصير المدى للتسميات «الإسلاميّة» إلى ذروته حوالى عام 1977. ثمّ عاد الانحدار ليواصل مسيرته على الرغم من إنشاء الجمهوريّة الإسلاميّة بعد سنتين، و على الرغم من شعبية آية الله الخميني. هذا المؤشّر أثبت أنّه كان نذيرًا دقيقًا للتطوّرات المستقبليّة، وسيُنظر تاليًا إلى الثورة الإيرانيّة في النهاية كنقطة تحوّل من الاستبداد إلى الديمقراطيّة، لا من العلمانيّة إلى الحكم الدينيّ. ولكن، بأيّة سرعة؟ يقترح الرسم البيانيّ رقم 4، الذي يقارن سرعة تراجع التسمية الدينيّة في إيران مع السرعتين التاريخيّتين في تركيا وماساشسوتس، أنّ الآباء والأمّهات الإيرانيّين يراهنون على مستقبل أكثر علمانيّة بالسرعة نفسها تقريبًا التي غيّرت نظرائهم الأميركيّين في ماساشوستش القرن الثامن عشر.

الثقافة المطبوعة والسلطات الجديدة

في مقابل هذه المؤشّرات التي تبيّن تراجع الدين في الوعي الاجتماعي والعائلي استجابة لهجوم الدولة على الشريعة وعلى المؤسّسة الدينيّة التقليديّة، فإنّ على المرء قياس دليل استمرار

الثقافة السياسيّة حيث يعطي الترابط بين الدين والعدالة قوّة للحركات التي تسعى إلى لجم الاستبداد ومعارضة التدخّل الأجنبيّ. (وقد تسعى هذه الحركات أيضًا للوصول إلى أهداف قمعيّة خاصّة بها، لكنّها لا تعلن عن مثل هذه الغايات الجائرة). ويقتفي بعض المؤرّخين الجذور الإيديولوجيّة «للحركة الإسلاميّة»، كي نستخدم واحدًا من التعابير التي استنبطت لمثل هذه الحركات، في تأليف جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1929[*] بينما يُرجعُ آخرون بحثهم إلى الجزيرة العربيّة في القرن الثامن عشر، أو إفريقيا الغربيّة، أو الهند، أو إيران. إلاّ أنّ خدمة أهدافنا الحاليّة، تحدّد أنّ مضمون ونسب الإيديولوجيّات الإسلاميّة المختلفة هي أقلّ أهمّيّة من بعض الوسائل الجديدة للاتّصال معهم.



مقارنة تراجع الأسماء الدينيّة في (أ) ماساشوستس - (ب) تركيا - (ج) إيران

من بين إجراءات الأوربة الكثيرة الهادفة إلى تغليب الدولة على العلماء إلى الأبد كان ابتكار المطبعة الذي كان له العاقبة غير المتوقعة بوضع الثقافة الدينيّة للعالم الإسلاميّ على مسار جديد[11]. وقد أصدر محمّد علي أوّل جريدة مصريّة عام 1824. وقلّده السلطان محمود الثاني في عمله هذا عام 1831 بينما أدخل شاه إيران بلاده في عصر الطباعة عام 1837.

[*] يضع الكثير من المؤرّخين هذا التاريخ في عام 1928 (المترجم).

[11] تطورت الطباعة بالأحرف العربيّة أوّلاً بين العرب المسيحيّين، إلاّ أنّه يبدو أنّ هذا الأمر لم يكن له [في البداية] سوى أثر بسيط على جيرانهم المسلمين.

وكانت هذه النشرات الأولى أساسًا جرائد حكوميّة يقصد بها تسجيل أخبار عن النشاطات الرسميّة. وبعيدًا عن هذه الصحف الرسميّة، شجّعت الحكومات أيضًا نشر الكتب عن الموضوعات العلمانيّة، وأهمّها الكتب المدرسيّة للمعاهد الحكوميّة الجديدة. إلاّ أنّ الطباعة، وكما كان الأمر في أوروبا، فأثبتت أنّها أقوى من أنّ تُحتوى بسهولة.

ويتّفق المؤرّخون على أنّ اختراع غوتنبرغ أحدث تحوّلاً في المجتمع والفكر الأوروبيّين منذ القرن الخامس عشر وما بعده. وبين الأمور الأخرى، بدأت الكلمة المطبوعة تحوّل الجمهور المتعلّم من سماع الخطب والدروس الأخلاقيّة التي كان رجال الدين يلقونها شفويًا من منابر الكنائس ومناضد المدارس ويعيدون توجيهها نحو المؤلّفين، والمحرّرين، والناشرين. وبما أنّ الطباعة والطّباعين في أوروبا أصبحوا في النهاية مرتبطين بمعارضة الممارسات الدينيّة المعتمدة، فإنّ التكنولوجيا الجديدة بدت مثاليّة لشفاء الجمهور المسلم المتعلّم من نزوعه للاستماع المبالغ به إلى العلماء . وبعد نحو جيل من الظهور الأوّل للنشرات الحكوميّة والعلمانيّة، فإنّ بعض المسلمين الذين كانوا قلقين ممّا كان يحصل لمجتمعاتهم، بمن فيهم القليل من العلماء، بدأوا يستوعبون من خلال الممارسة إمكانيّات التكنولوجيا الجديدة. وكانت النتيجة ظهورًا بطيئًا لطبقة جديدة من السلطات الدينيّة التي حاولت استخدام المطبعة كمنبرلدعوتها.

اعتمدت خيوط السلطة الدينيّة لقرون من الزمن على الروابط الشخصيّة التي تنسج في الصفّ بين الأساتذة وتلاميذهم. وكان أيّ شخص متعلّم يستطيع أن يقرأ النصوص الدينيّة، لكنّ رجال الدين الذين لم يكن لديهم معلّم معروف أو شهادة من معهد ديني لم يثيروا أيّ اهتمام في الدوائر الدينيّة. وكانت النساء مُبعدات تمامًا. ومع قدوم الطباعة تغيّر ذلك. لم يعد الكتاب، والمحرّرون، والناشرون بحاجة إلى الشهادات التي توفّرها المعاهد الدينيّة أو إلى موافقة أحد العلماء البارزين لكي يكوّن لنفسه جمهورًا. فكما حدث في أوروبا قبل ذلك بقرون، فإنّ الاحتكار الثقافي الذي كان يمارسه الرجال المتعلّمون المنضبطون في المدارس والتجّمعات ذات الاتّجاه الدينيّ، انهارت في وجه الانتشار الواسع للموادّ المطبوعة.

من ناحية المبدأ، كان هذا ما أراده المجدّدون المتأوربون، ذلك أنّه يتوافق مع جهودهم الأخرى لتقليص نفوذ العلماء. لكنّهم لم يتوقّعوا طوفان الافكار الدينيّة الجديدة التي بدأت بالظهور في الجرائد، والمجلاّت، والكتب، والكتيّبات. وكما استخدم المؤلّفون البروتستانت في أوروبا القرن السادس عشر المطبعة المخترعة حديثًا لنشر الآراء التي تتناقض مع الآراء السائدة، كذلك فعل عدد متزايد من المفكّرين الدينيّين المسلمين. وكما كان عليه الأمر في

أوروبا، كان ينقص بعض المؤلّفين الجدد تعليم المعاهد الدينيّة التقليديّ الذي كان السمة المميّزة للعلماء. وكلّما تقدّم القرن العشرين، فإنّ عددًا أكثر فأكثر منهم أصبح يأتي من خلفيّات تعليميّة علمانيّة، لأنّهم تدرّبوا كمحامين، وأطبّاء، ومهندسين، واقتصاديّين، وصحافيّين، وما أشبه. فبدون الإعلام المطبوع، ما كان لهذه السلطات الدينيّة المبتدئة الجديدة - القوى الجديدة كما سأسميها - أنّ تجد جمهورًا لها. لكنّ الانتقال من ثقافة الصفّ والمنبر إلى الثقافة المطبوعة جعل افتقارهم إلى الشهادات التقليديّة غير مهمّ.

كما أعطت التكنولوجيا الجديدة المؤلّفين القدرة على أن يمتلكوا سلطات ببساطة من خلال تقديم كتابات مقنعة وأفكار متحدّية للقارئ. فكان المسلم في مصر يستطيع أن يصبح مواليًا مخلصًا لكاتب من الباكستان دون أن يلتقيه البتّة أو الالتقاء بأيّ فرد يعرفه شخصيًا أو معرفة كيف وما إذا كان مهيأً للكتابة عن المعتقد الدينيّ.

لماذا أدّت الطباعة إلى هذا التحوّل؟ كان العلماء المسلمون، على الرغم من كلّ شيء، قد أنتجوا مئات الالاف المخطوطات الدينيّة عبر القرون، وكان العديد منها متوفّرًا في مكتبات المساجد أو الجمعيّات الخاصّة. لكن العلم الذي يتّم الحصول عليه من المخطوطات كان يفتقر إلى طابع العلم المميّز الذي كان يمكن الحصول عليه في صفّ الدراسة الدينيّة أو تحت قدمي واعظ في المسجد. إذًا، كيف كان لقراءة نصّ دينيّ مطبوع أهميّة أكبر من قراءة النصّ نفسه مخطوطًا؟ يكمن جزء من الجواب في إنتاج مئات وآلاف النسخ المتطابقة ثمّ إنّ شخصًا واحدًا يقرأ مخطوطة وينقل محتوياتها إلى أصدقاء وعائلات هو نقطة في بحر. وفي المقابل، إنّ آلاف الأشخاص ممّن يقرأون ويتحدّثون عن النصّ ذاته يملئون محيطًا. أمّا الجزء الثاني من الجواب فيكمن في التوزيع الواسع لهذه النسخ المتعدّدة. وبينما كانت المحاضرات التي يلقيها العلماء تختلف من مدينة إلى أخرى ومن قطر إلى آخر، فإنّ النصوص المطبوعة كانت تعني أنّ المسلمين في جنوب إفريقيا كانوا يعرفون بالضبط ما كان يقرأه المسلمون في المغرب وإندونيسيا، والبوسنة. وبهذه الطريقة، فإنّ المجتمعات المحليّة المثقّفة التي كانت قد حصلت على تدريبها في المعاهد الدينيّة أعطت مكانها لجماعة مثقّفة من قرّاء الكتب والمجلاّت المهمّة. إنّنا نأخذ هذا بشكل عاديّ كأحد مظاهر الثقافة الأورو-أميركيّة، لكنّنا تمتّعنا بأربعة قرون من البداية المبكرة. أمّا في العالم الدينيّ الإسلاميّ فإنّها لم تتطوّر إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر.

وحتىّ في ذلك الوقت،لم يكن واضحًا أنّ فكرة التأليف نفسها قد تأخذ مكان الشهادات الدينيّة التقليديّة. فالجريدة الدينيّة العربيّة «العروة الوثقى»، بين الله والانسان (القرآن 2: 256؛

31: 22)، والتي نشرت في باريس 18 عددًا عام 1884، أطلقت حقبة جديدة بدعوتها الحركيّة لإعادة تفسير المبادئ الإسلاميّة، وبمعارضتها الشديدة للإمبرياليّة البريطانيّة. لكنّ كاتبيها كانا متدرّبين كعالمين : محمّد عبده، وهو مصريّ، وجمال الدين الأفغانيّ، وهو إيرانيّ قدّم نفسه على أنّه أفغانيّ لإخفاء اصوله الشيعيّة. وكانت أعداد المجلّة توزّع مجانًا على امتداد العالم الإسلاميّ إلى أن منع البريطانيّون دخولها إلى مصر (التي كانت منذ 1881(*) تحت الاحتلال البريطانيّ) والهند. وإذ أمسك بالشعلة المنطفأة لفترة وجيزة، فإن تلميذ محمّد عبده محمّد رشيد رضا الشامي أخذ بتحرير المجلّة العربيّة «المنار» في القاهرة بين 1898 و1935. وكان رضا قد درس في مدرسة عثمانيّة رسميّة ذات منهاج «حديث»، وفي مدرسة إسلاميّة، لكنّه استخدم نفوذه ككاتب ومحرر. وهكذا التقى المسلمون حول العالم أوّلاً بأفكار محمّد عبده التحديثيّة على صفحات «المنار». وبعد وفاة عبده في 1905 وهزيمة الإمبراطوريّة العثمانيّة لاحقًا في الحرب العالميّة الأولى، فإنّهم تابعوها في كتابات رضا الذي كان يغازل القوميّة، ويدعو الى إحياء الخلافة الإسلاميّة، ويؤيّد، في النهاية، العربيّة السعوديّة باعتبارها حامية الاستقلال الإسلاميّ في عالم إمبريالي.

كانت العروة الوثقى والمنار تُطبعان بالحرف الطباعيّ، لكنّ المؤلّفين المسلمين استفادوا من قبل بشكل خاصّ من تكنولوجيا طباعيّة أخرى تّم إدخالها من أوروبا. فبين 1793 و1796، طوّر مسرحيّ بافاريّ يدعى ألواس سنافلدر Alois Senefelder، الذي كان يبحث عن طريقة رخيصة لطباعة مسرحيّاته، طريقة جديدة تدعى الطباعة على الحجر أو الليتوغرافيا Lithography. فعندما بلّل قطعة مسطّحة من الحجر الكلسيّ أو الجيريّ وغَمَسَها بالحبر، فإنّ الحبر التقى بأيّة أشكال كان قد رسمها بقلم ملوّث بالشحم فيما عدا الجزء المبلل. وقد أمكن طبع كلّ سطر، سواء أكان مكتوبًا أم مرسومًا بوضوح تمامًا مثلما كان قد رُسم. وأمكن إخراج أعداد غير محدودة من الصفحات مـن الحجر من دون التضحية بالنوعيّة.

رحّب الفنّانون الأوروبيّون والأميركيّون بهذه الطريقة الجديدة والمطواعة لإعادة إنتاج الرسوم، بيد أنّ ابتكار طباعة الكتب والجرائد بواسطة الليثوغرافيا فحدث خارج أوروبا وأميركا، وأصبحت الليثوغرافيا منتشرة بشكل خاصّ في العالم الإسلاميّ. وظهرت النصوص الليثوغرافيّة في كلّ مكان، وأصبحت أكثر شعبيّة من نصوص الأحرف المطبوعة في إيران، والهند، وشمال إفريقيا. ونقلت شركة الهند الشرقيّة البريطانيّة الليتوغرافيا إلى الهند

(*) الأصح 1882 (المترجم).

في عشرينيّات القرن التاسع عشر، وظهرت الكتب الليتوغرافيّة سريعًا في إستانبول (1831)، وإيران (1843)، وتونس (1857)، والمغرب (1865). (بالمقارنة، فإنّ أوّل مطبعة ليتوغرافيّة في الولايات المتّحدة بدأت في إنتاج الصور، لا الكتب، عام 1825). وإلى جانب السماح بالخطوط العربيّة الرشيقة بإعادة إنتاجها كأنّها مكتوبة، فإنّ الليثوغرافيا اعتمدت على الخطّاطين بدلاً من الطبّاعين. أمّا كيف أثّر هذا على تحكّم الناشر، بدلاً من الخطّاط، على المضمون الثقافيّ للكتب التي كان ينشرها فمسألة لم تُدرس بعد. إلاّ أنّها جعلت هذه التكنولوجيا، بلا شكّ، في متناول العلماء الذين كانوا متدرّبين بشكل جيد على أعمال الخطّاطين والذين كانوا يستمتعون بقراءة الكتب التي كانت تظهر وكأنّها مخطوطات تقليديّة.

وقد ربح المؤلّفون ذوو الخلفيّات التعليميّة الغربيّة والذين كانوا يفتقرون إلى التدريب الدينيّ التقليديّ، أو الذين كان لديهم القليل منه، شهرة متزايدة بعد الحرب العالميّة الثانية في الوقت الذي كان فيه معظم المفكّرين شعبيّة وابتكارًا وإلهامًا في العالم الاسلاميّ، ينشرون أفكارهم من خلال الطباعة بدلاً من الصفوف الدراسيّة. ذلك أنّ هذه القوى الجديدة حلّت عمليًا محل السلطات القديمة، أي العلماء التقليديين، الذين كانت سلطتهم تعتمد على التدريس في المعاهد الدينيّة، ومنصب القضاء، وما يحصلون عليه من الدخل من الأوقاف الخيريّة، أذْ استمر التقاضي حسب أصول الشريعة في بلدان قليلة.

أمّا الثورة الإيرانيّة فأظهرت أهمّيّة القوى الجديدة التي تعتمد على الطباعة. ذلك أنّ السيطرة الأوروبيّة في إيران كانت غير مباشرة ومتأخّرة في التطور وأصبحت رسميّة فقط عام 1907 من خلال اتّفاق بين بريطانيا وروسيا لتقسيم البلاد إلى مناطق نفوذ. لذلك، فإنّ الضغط القويّ لفرض التدابير المعادية لرجال الدين والمساواة الدينيّة التي شعرت بها البلاد إلى الغرب من إيران بواسطة السفراء الأوروبيّين، ومن ثمّ الإداريّين الاستعماريّين الأوروبيّين، جاءت متأخّرة إلى بلاد الشاه. يدلّ على ذلك النسبة العالية جدًّا من التسمية الدينيّة للأسماء التي استمرّت حتّى عشرينيّات القرن العشرين. ويفسّر التعرّض المتأخّر للأوربة أيضًا لماذا، وعلى الرغم من الجهود الشديدة المعادية لرجال الدين لدى شاهات سلالة بهلوي ابتداءً من نهاية عشرينيّات القرن الماضي، تأخّرت إيران عن تركيا والبلاد العربيّة عن تهميش العلماء. وكان الشاه رضا بهلوي قد منع ارتداء العمامة في البرلمان وأصدر أمرًا بمنع ارتداء الشادور الذي يحجب مظهر المرأة، إلى حد أنّه أمر البوليس بأن يمزّق رداء المرأة بالقوّة في الطريق. مع ذلك، فإنّ معاهد التدريس الدينيّ وزيارة الأضرحة ظلّت ناشطة وبقيت حيّة و على الرغم من

التدابير المختلفة التي جرى تبنّيها لإضعاف استقلالها الماليّ. وكان معظم السكّان لا يزالون، وقت اندلاع الثورة في 1979، يذهبون إلى العلماء التقليديّين وإلى السلطات القديمة طلبًا للارشاد. وممّا زاد في تقوية سلطة العلماء المعتقد الشيعي الإيرانيّ القائل إنّ على كلّ مؤمن أن يقلّد رجل دين مجتهد في قضايا العقيدة والسلوك.

كما اجتذبت الثورة الإيرانيّة الكثير من قوّتها من التوقّع الشعبي بأنّه يمكن التوجّه إلى العلماء للدفاع ضدّ الطغيان، وهو توقّع عبّر عن نفسه سابقًا أثناء ثورة التبغ عام 1891، وخلال الثورة الدستوريّة في 1906.

صحيح أنّ الثورة المذكورة حقّقت نجاحًا محدودًا في لجم سلطة الشاه، لكنّ الدستور الذي فرضته تضمّن بذور سلطة رقابيّة أو سيطرة العلماء على السلطة التشريعيّة. وسرعان ما ماتت تلك البذرة، بسرعة ولكن لتزهر فيما بعد - إمّا كوردة أو كنبتة ذات ورد وشوك فمسألة رأي - في دستور الثورة الإسلاميّة في إيران. كما استغلّ العلماء التقليديّون مثل آية الله الخميني هذا التوقع من خلال استخدام وسائل الاتّصال الحديثة - الكتب، وأشرطة التسجيل، وأخبار التلفزيون. كذلك استخدموا وسائل تقليديّة مثل إرسال تلامذة معاهدهم الدينيّة لنشر أفكارهم. وساهم المثقّفون من خارج دائرة العلماء إيديولوجيًا في الثورة، لكنّهم كانوا يفتقدون لشبكة العلاقات الإنسانيّة التي يملكها العلماء. وقام علي شريعتي الذي تلقّى تعليمه في فرنسا بتعبئة طلاب الجامعات بواسطة الكتيّبات التي أصدرها، وخطبه الساحرة، وأفكاره الجديدة عن التاريخ الإسلاميّ. أمّا الاقتصاديّ أبو الحسن بني صدر الذي تلقّى تعليمه أيضًا في فرنسا فباركه الخميني كأوّل رئيس منتخب للجمهوريّة الإسلاميّة عام 1981. وقد حلّ مكان رئيس الحكومة المؤقّتة، مهدي بازركان، الذي كان مهندسًا تلقّى تعليمه في فرنسا أيضًا. وكان لهؤلاء الاشخاص الثلاثة جمهور واسع بسبب كتاباتهم.

وعلى امتداد العالم الإسلاميّ، كان عرض صورة الخميني يشير، لعدّة سنوات، إلى التعاطف مع الجمهوريّة الإسلاميّة. لكن، خارج إيران وفي الدوائر ذات التفكير المشابه للعلماء الشيعة في العراق ولبنان، فإنّ قلّة من العلماء تقدّمت إلى الأمام لتقود الاتّجاه الجديد للسياسة الدينيّة. وبدلاً من ذلك، فإنّ السلطات الجديدة في تركيا والعالم العربيّ ضمّت الكتّاب - الصحفيّين مثل المصريّ سيّد قطب، والمحامين الذين تدرّبوا في أوروبا مثل محمود محمّد طه وحسن الترابي الذي أسّس كلّ منهما حركة سياسيّة في السودان، والمهندسين مثل نجم الدين أربكان الذي أسّس أوّل حزب دينيّ ذي أهمّيّة في تركيا، والطلاّب ذوي التعليم الأوروبيّ مثل عبّاسي

مدني، مؤسّس جبهة الإنقاذ الجزائريّة راشد الغنوشي، مؤسّس حركة النهضة الإسلاميّة التونسيّة، وأساتذة الفلسفة في الجامعات مثل المصريّ حسن حنفي والجزائريّ محمّد أركون الذي استخدم الوسائل الأكاديميّة الغربيّة كي يطور أفكارًا جديدة عن الإسلام. وقد عبّرت الظاهرة عن نفسها في جنوب وجنوب شرق آسيا.

ومع حلول نهاية القرن العشرين، فإنّ رجالاً يمتازون بالوعي الدينيّ العميق - ولأوّل مرّة نساء- أصبحوا يمتلكون العديد من المكتبات، وأكشاك الصحف التي تحمل فيضانًا من المجلاّت، والجرائد، والكتيّبات، والكتب البعيدة عن وجهة نظرهم في الإسلام. كما نشرت العديد من النشرات فتاوى، أو آراء دينيّة عن أمور تتعلّق بالشريعة والممارسة الدينيّة. وكانت مثل هذه الآراء غير الملزمة تُكتب، في العادة، بأقلام العلماء الكبار. أمّا الآن فأصبحت تُمثّل آراء محرّري الجرائد أو المجلاّت. وقد دعا بعض المؤلّفين إلى عودة الحياة كما تخيّلوا أنّها كانت عليه أثناء فترة حياة النبيّ محمّداً - وهي مسألة لم يتّفقوا عليها دائمًا - ولم يلتفتوا إلى تعاليم العلماء في القرون اللاحقة. وعبّر بعضهم عن آراء ذات جدّة كبيرة إذ دعا العديد منهم إلى حرّيّات شخصيّة أكبر وإلى خلق جمهوريّات إسلاميّة، أو على الأقلّ، اشتراك الأحزاب الإسلاميّة في الانتخابات الحرّة. كما دعا آخرون، وأهمّهم أسامة بن لادن، السيّء الذكر، وهو مهندس، ومساعده أيمن الظواهري، وهو طبيب جراح، إلى العنف الإرهابيّ كحلّ لمشاكل الإسلام.

رسالة تجد جمهورًا

دعمت الثورة الإلكترونيّة، في العقود الأخيرة، الثورة الطباعيّة. لم يؤثّر الراديو والتلفزيون في البداية على السلطة الدينيّة لكونها تحت سيطرة الدولة في معظم الدول الإسلاميّة. لكن كاسيتات الراديو وكاسيتات التلفزيون ثمّ الإنترنت فأصبحت وسائل إعلام مؤثرة لإذاعة التفسيرات الشخصيّة للإسلام.

إنّ هذه التكنولوجيّات الأخيرة لا تقلّص من الأهمّيّة التاريخيّة للطباعة لأنّ الجمهور المخاطَب كان قد تكوّن أوّلاً بواسطة المطبعة. ومع ذلك، فإنّ استخدام وسائل الإعلام الجديدة، لدى السلطات الجديدة يشدّد على طريقة مبتكرة حيث أدّت الممارسات المعادية لرجال الدين إلى ردّ فعل عكسيّ ضدّ الحكومات التي قامت بها.

واليوم، فإنّ الصحوة السياسيّة الإسلاميّة تستمدّ قوتّها التعبويّة من ثلاث محاولات لتقليص سلطة العلماء التي انتهت بتحقيق أهداف غير مقصودة، وكنّا ناقشنا اثنتين منها. الأولى، تهميش

العلماء، فقد نجحت الدولة التقليديّة إلى درجة كبيرة في تحرير الحكومات المستبدّة الطموحة من التهديدات السياسيّة لمنافسيها على المدى الطويل. فالعلماء اليوم، على الأقلّ في الكثير من البلدان، يعتمدون عادة على رواتب الحكومة وعلى دعم المؤسّسات الحكوميّة وتبعًا لذلك يذعنون لإدارة الدولة أو أنّه يُنظر إليهم من عامّة السكّان على أنّهم يرضخون للدولة فيما يخصّ الأمور السياسيّة المختلف عليها. إلاّ أنّ الأهداف غير المقصودة لهذا النجاح المعادي لرجال الدين أفسح المجال أمام قوى جديدة مختلفة، وأقلّ محافظة، وذات خلفيّات تعليميّة وثقافيّة جديدة. أمّا المحاولة الثانية، فكانت أنّ الثورة الطباعيّة كان يُراد لها أن تُستخدم وسيلةً لنشر الآراء الحكوميّة والآراء العلميّة والعلمانيّة الحديثة، فنجحت في المجالين. لكنّها حقّقت الغاية غير المقصودة في إعطاء القوى الجديدة الصاعدة وسيلةً للوصول إلى الجمهور الواسع للقراء في العالم، وإبعاد القرّاء عن السلطات الدينيّة القديمة الآفلة.

أمّا محاولةُ الإصلاح الثالثة، فقامت ردّة الفعل العكسيّة عليها من جانب الحكومات التي وُلدت بعد الحرب العالميّة الثانية (وكذلك تركيا بعد الحرب العالميّة الأولى) عندما تبنّت التعليم الإلزاميّ كوسيلة لتدريب الشباب على الخدمة العامّة وإكساب نفوسهم المبادئ العلمانيّة الوطنيّة أو القوميّة. نجحت في تعليم الشبان وإدخال الوعي السياسيّ إلى نفوسهم، لكنّ ذلك حصل مع تحقيق هدف غير مقصود تمثّل بحضور هائل للقوى الدينيّة الجديدة. وأدّت ظروف معينة في بلدان أخرى بحدّ ذاتها إلى ظهور تفاوت في التوقيت بين بداية نشر الأفكار الإسلاميّة التحديثيّة في نهاية القرن التاسع عشر، وظهور الحركات الإسلاميّة كظاهرة سياسيّة جماهيريّة. وقد أصبح الإخوان المسلمون قوّة ذات شأن في مصر في ثلاثينيّات القرن العشرين. ولم تظهر حركات موازية لها في إيران حتىّ ستينيّات القرن نفسه. لكن، حيثما حقّقت مثل هذه الحركات نجاحًا، فإنّ نجاحها اعتمد، في جزئه الأكبر، على قدرة الشباب على الكتابة والقراءة وعلى جمهور واع سياسيًا.

أرغمت الثورة الإيرانيّة المحلّلين السياسيّين، في بداية ثمانينيّات القرن العشرين، على التركيز على الحركات الدينيّة المعادية للنظام. وقد عبّروا عادة عن حيرتهم بسبب قوّة هذه الحركات داخل الجامعات، وجاذبيّتها الخاصّة لدى الطلاّب في معظم التخصّصات التقنيّة والشديدة التنافس.

ولم يعر بعض المحلّلين الطلاّب الناشطين الإسلاميّين اهتمامًا خاصًا، واعتبروهم متمرّدين تقلّ أعمارهم عن العشرين سنة، وسوف يصبحون مثل آبائهم في اللحظة التي يصلون فيها إلى

سنّ النضوج. وحاول البعض الآخر الوصول إلى تفسيرات أكثر عمليّة: قدرة الحركات الدينيّة على تنظيم مجموعات تدريس للطلاب الفقراء الذين لا يستطيعون تحمّل نفقات شراء نسخ من محاضرات الأساتذة، والشعور بالأمان الذي يصاحب تعامل شخص ما مع الطالبات اللواتي يلبسن اللباس الإسلاميّ، وما إلى ذلك. ما كان يخفي هذه التبريرات هو الإحساس غير المعبّر عنه بأنّ التعليم الحديث، بدلاً من تشجيع الأفكار الدينيّة، فإنه سيجعل الطلّاب ضدّها. كما أنّ علمنة المجتمع في الغرب، بعد كلّ شيء، ارتبطت تاريخيًا بدور التعليم العلمانيّ في رفض الإملاءات الدينيّة القديمة، وذلك من خلال الإشارة إلى انتصار علم الفلك الكوبرنيكيّ على علم الكونيّات البطليموسيّ الذي تؤيّده الكنيسة وإلى انتصار الداروينيّة على نظريّة الخلق.

إنّ الأنظمة التعليميّة الجماهيريّة في العالم الإسلاميّ نجحت أيضًا في نشر وجهات النظر العلميّة الحديثة، لكنّها واجهت نجاحًا محدودًا فحسب في غرس الأفكار السياسيّة المعادية لرجال الدين. إلاّ أنّ اختلافين يميّزان بين التعليم الغربيّ والتعليم الحديث في العالم الإسلاميّ، ويلقيان الضوء على هذه الظاهرة المعاكسة : كان التعليم المذكور يفتقر دائماً إلى فلسفة ليبراليّة للتعليم كما أنّ بثّ روح النقاش خلال التدريس عن الإسلام من دون إعطاء سلطة للأساتذة المسلمين لم يحسم أبدًا. ولفلسفة التعليم الحديث في العالم الإسلاميّ جذور مختلفة. ففي بلاد مثل الهند، والجزائر، وإندونيسيا، التي رزحت تحت الاستعمار، اتّبع التعليم العلمانيّ الحديث، نظام الإمبرياليّة الأمّ، وكان عادة محصورًا بعدد قليل جدًّا من الطلّاب من عائلات النخبة.

وحيث إنّ هؤلاء الطلّاب كانوا يتوقّعون مناصب عالية، ولديهم حصّة مهمّة في هيكل السلطة القائمة، فإنّهم كانوا ثقافيًّا وسياسيًّا ينقادون بسهولة.

وفي بلاد مثل مصر، والإمبراطوريّة العثمانيّة، وإيران التي حافظت على استقلالها لفترات كافية لوضع برامجها التعليميّة بنفسها، فإنّ هدف التعليم كان خدمة الدولة. أوّلاً وفي البداية، لتدريب الضبّاط العسكريّين، ثمّ لتدريب الموظّفين الحكوميّين. وعلى الرغم من أنّ مناهجهم كانت أوروبيّة، فإنّ هذه المؤسّسات لم تكن بدون نماذج محليّة. فمدرسة القصر التي أسّسها محمد الفاتح في إستانبول في القرن الخامس عشر قامت بتدريب الضبّاط والإداريّين على حدّ سواء. أمّا مصر فكان لديها، منذ وقت طويل، ثكنات لتدريب الصبيان العبيد من الترك والشركس الذين كان يجري استيرادهم لخدمة الأفواج المملوكيّة. وفي الحالتين، فإنّ التدريب كان يتضمن ما هو أكثر من المهارات العسكريّة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخدمة في دواوين الحكومة في البلدين وفي غيرهما، اعتمد على التدريب الحِرفي داخل كلّ مكتب. أمّا متخرجو

المعاهد الدينيّة الذين كانوا يمثّلون أكبر مجموعة من المواطنين المتعلّمين في القرن التاسع عشر، فإنّهم قليلاً ما خدموا كضبّاط عسكريّين أو إداريّين مدنيّين. إذ أصبحوا علماء أو ذهبوا ليعملوا في أعمال التجارة المدنيّة.

وعندما قام المدرّسون الحديثون بالتسليم أوّلاً، متّبعين السوابق التي وضعها محمّد علي في مصر ومحمود الثاني في الإمبراطوريّة العثمانيّة، بأنّ التوظيف الحكوميّ كان هدف تلامذتهم الأوّل، فإنّهم حضّروا مناهج لهذا الغرض. فاعتبروا تخصصات التاريخ، والفلسفة، والأدب ذات أهمّيّة قليلة. كما أبقوا التدريس الدينيّ على مستوى روتينيّ لأنّهم لم يريدوا ابتكار خطّ مهنيّ جديد لتخريج العلماء. أمّا في ما يتعلّق بالفلسفة التربويّة العامّة، فلم يكن هنالك شيء يمكن مقارنته بمفهوم الآداب الليبراليّة أو البحث عن توسيع الأفق الثقافيّ لهذا الهدف بحدّ ذاته. كما أنّ مثل هذه المفاهيم الهادفة إلى البحث المجرّد كانت موجودة أكثر ما يكون بين الطلاّب الذين يتدرّبون على أن يصبحوا علماء والذين طبّقوها أكثر ما يكون على الأمور الدينيّة لا الدنيويّة. أمّا الاستثناءات لهذا النمط فكانت منحصرة بصورة شبه كاملة بالمدارس الدينيّة الأجنبيّة - الجامعة الأميركيّة في بيروت، وروبرت كوليج في إستانبول اللتان قام بتأسيسهما المبشرون الأميركيّون في القرن التاسع عشر، أو سلسلة المدارس الثانويّة اليهوديّة المدعومة من فرنسا بواسطة الأليانس الإسرائيليّة العالميّة Alliance Israélite Universelle - أو المدارس الثانويّة الغربيّة العالية مثل كلّيّة فيكتوريا في الإسكندريّة والقاهرة والمدرسة الأميركيّة في طهران التي تلقّت الدعم من الحكومات الغربيّة. ولم تُنشأ مؤسّسات محلّيّة خاصّة للتعليم العالي غير الدينيّ توفّر البدائل عن المدارس الحكوميّة العلمانيّة والمدارس الدينيّة حتى ثمانينيّات القرن العشرين.

لم تتغيّر فلسفة التعليم الأساسيّة في مدارس الدولة عندما قرّرت الحكومات الوطنيّة المستقّلة إتّباع سياسة فرض التعليم العامّ في القرن العشرين.وكان الطلاّب لا يزالون يأملون بالعمل لدى الحكومة عند الحصول على شهاداتهم، على الرغم من أنّ الحمية الوطنيّة وفي بعض البلدان، السياسات الاشتراكيّة، جعلت أفكار الخدمة الحكوميّة أقلّ مللاً من تلك التي كان يحملها الطلاّب في القرن التاسع عشر. وحتّى ثمانينيّات القرن العشرين،كانت الحكومة المصرية تعلن كلّ ربيع عن عدد الطلاّب الذين سيجري استيعابهم ضمن البيروقراطيّة المنتقاة. وكلّما كانت الأنظمة التعليميّة تتوسّع، فإنّ آلاف الشبّان والشابّات ذوي الجذور الاجتماعيّة الدنيا كانوا يحتشدون في قاعات المحاضرات بدلاً من الأعداد القليلة من طلاّب عائلات

النخبة أو الطبقة العسكريّة المنغلقة، وأخذ آلاف أكثر من الطلاّب يتخرّجون من المدارس الثانويّة، لكنّهم فشلوا في أن ينجحوا في الدخول إلى الجامعات.

لقد امتلأت صفوف العاطلين ونصف العاطلين عن العمل بالشباب المتعلّم. وكانت خلفيّاتهم في المدارس الثانويّة أو الجامعات قد جعلتهم أكثر وعًيا في الشؤون السياسيّة من الشبان في الريف والعاملين في الحرف. وجعلتهم ساعات فراغهم، وتعليمهم، وسخطهم، مستهلكين متفهّمين للكتابات الدينيّة الداعية إلى النشاط السياسيّ. ردًّا على ذلك، راقبت الحكومات المتوجّسة بدقّة ما كان يعلّم في الجامعات، كما راقبت أو فرضت ما كان يقال في المساجد. وحيث إنّ التعليم الحديث كان متجذّرًا في تقاليد الخدمة الحكوميّة، فإنّ الحكومات لم تندم أبدًا على تدخّلها في الشؤون الأكاديميّة ووضعها حدًّا لحرّيّة البحث. ولهذا السبب، فإنّ الأنظمة التعليميّة التي كانت محطّ آمال الأنظمة الوطنيّة الديناميكيّة بدأت في الانحدار إلى أسفل : لا حرّيّة داخل الصف، لا إبداع ثقافيًا، لا صفات مثاليّة لحياة الفكر، لا مكان متوفّرًا في قاعات المحاضرات، لا أعمال للمتخرّجين - ولا مقارنة مع المؤسّسات الموازية في البلدان غير الإسلاميّة. لم يكن ممكنًا تخيّل بحر أغنى للإيديولوجيّين الإسلاميّين من هذا البحر كي يصطادوا فيه.

ما الذي جرى؟

إنّ قارئًا دقيقًا للخطّ المتعرّج لوجهة نظري التي عرضتها حتّى الآن قد يتدخّل ليقول إنّ اعتراضي على سؤال برنارد لويس «أين الخطأ؟» كان اعتراضًا غير عادل لأنّني أتبنّى المنطق ذاته بنفسي. أليست الأهداف غير المقصودة، بعد كلّ حساب، أحداثاً وقعت بصورة خاطئة؟ في سعيها نحو التحديث، والمساواة مع الغرب، والتفلّت من القبضة الباردة للدين، قلّصت الحكومات من دور العلماء ونفوذهم، وأدخلت الآلات الطباعيّة، وأقامت نظم مدارس علمانيّة تابعة للدولة.

كما قامت بأمور أخرى كثيرة بالإضافة إلى هذه، إلاّ أنّه في هذه القضايا الثلاث كانت النتيجة المتراكمة ازدياد نفوذ نوع جديد وحازم من السلطة الدينيّة ونشوء جمهور لها. والمثال الكلاسيكيّ للأمور التي سارت على طريق الخطأ : كانت الأهداف متخيّلة بشكل واضح، لكنّ محاولة تحقيقها جرت بالقدر ذاته من الفشل.

ومع ذلك، فإنّني سأعيد تفسير اعتراضي على بناء تاريخ الأعوام المائتين الماضية وفق

مصطلحات الأهداف غير المقصودة لأنّ تفسيرًا صحيحًا للأهداف والنتائج يعتمد على سياق أوسع بكثير. ولكيّ نفهم لماذا كان مهندسو التغيير في القرن التاسع عشر معادين للدين بشدّة فإنّ على المرء أن يرى أفعالهم في السياق الطويل المدى للصراع بين العرش والجامع في شأن الشرعيّة السياسيّة. فالعلماء لم يفقدوا نفوذهم لأنّهم كانوا محافظين دينيًّا، وكذلك مشايخ الطرق الصوفيّة الذين شجّعوا الإيمان بالخرافات. ولم تكن سيطرتهم على جمهور المؤمنين لتقاوم تحدّي الأفكار الحديثة لو لم يكن هناك تقليد لتعبئة المؤمنين ضدّ الظلم والتدخّل الأجنبيّ. وفي هذا الإطار الواسع، فإنّ ما جرى في القرن التاسع عشر اشتمل ليس فقط على العلماء باعتبارهم طبقةً رجعيّة، لكن على كلّ تقاليد رجال الشريعة كحماة للعدل. ويستطيع المرء بسهولة أن يجد مواقف ثقافيّة مختلفة – حركة الحقوق المدنيّة في الولايات المتّحدة مثلاً – حيث استطاع الإصلاحيّون أن ينظروا إلى القادة الدينيّين باعتبارهم حلفاء وليس أعداء.

وبالمنطق ذاته، فإنّ آلة الطباعة قدّمت منبرًا عامًّا للمفكّرين الجدد من كلّ نوع، وأولئك الذين دعتهم القوى الدينيّة الجديدة لم يكونوا الأوائل أو الأكثر مطالبة في استخدامها. فقد أصدر الوطنيّون أو القوميّون، والاشتراكيّون، والشيوعيّون، والعلمانيّون آلاف الصفحات من الكتب، والكتيّبات، والمجلاّت، والجرائد. وقاموا، هم أيضًا، بالتأثير على القرّاء من خلال بلاغتهم وأسلوبهم المنطقيّ. إلاّ أنّ النيران التي أُشعلت بواسطة هذه الأيديولوجيّات غير الدينيّة أنتجت، في النهاية، دخانًا أكثر ممّا أنتجت نارًا وقد خمد معظمها بسبب غياب عوامل الاشتعال الممثّلة بأناس ملتزمين بقوّة بإبقائها متقدّة. وهكذا، فإنّ الطباعة ووسائل الإعلام الجديدة توفّر تفسيرًا جزئيًّا النجاح المقارن للقوى الدينيّة الجديدة. أمّا العامل الأكبر للنجاح فكان حلولهم محلّ السلطات الدينيّة القديمة في تراث سياسيّ من محاربة الاستبداد بالعدل. والذين ساروا خلف حسن البنّا في جماعة الإخوان المسلمين، أو الذين استمعوا باستغراق إلى علي شريعتي يشجب الملكيّة الإيرانيّة أو الذين انضمّوا إلى أسامة بن لادن في القاعدة، كانوا سيتبعون أيّ مهديّ يعلن بنفسه مهديّته في القرون السابقة أو أيّ متصوّف ناشط، أو أيّ مفتٍ يعلن معارضته لعمل من أعمال الاستبداد الإمبرياليّ. ولم تتوصّل المنشورات المطبوعة بواسطة الإيديولوجيّين غير الدينيّين في النهاية إلى شيء لغياب جذور لها في الثقافة السياسيّة المحلّيّة. أمّا الدعوات المطبوعة للأيديولوجيّين الدينيّين فقد رسخت عميقًا، لأنّ جذورها كانت قائمة فعلاً في مكانها. إنّ ما جرى، إذًا، لم يكن مجرّد ثورة في وسائل الإعلام، بل ثورة في وسائل الإعلام التي كانت تفضّل أولئك الذين كانوا يستطيعون ترديد أقوال النبي محمّد كمصدر

لإلهامهم بدلاً من أولئك الذين جعلوا فولتير، أو توماس جيفرسون، أو كارل ماركس مثلهم الأعلى.

أمّا في ما يتعلّق بالتعليم الجماهيريّ، فإنّ النتائج كانت ستختلف لو أنّ كلّ متخرّج وجد عملاً في اقتصاد منتعش. لكنّ الأمر لم يكن، على الأغلب، كذلك. إذ قد تؤدّي العمالة الكاملة إلى إشباع الحاجات المادّيّة، لكنّها لا تمنع الناس من الشعور بالغضب تحت الحكم التسلّطيّ وكبت الحرّيّة الشخصيّة، وبخاصّة في عالم يلتزم بزيادة المشاركة في الحكم. وفي السياق العامّ لما جرى يمكن القول إنّ ما تنبّأت به النظريّة السياسيّة الإسلاميّة تحقّق: زاد الحكم السلطويّ في حين تراجع الإسلام من الحياة العامّة.

في مصر، والعراق، وتونس، والجزائر، وباكستان، وإندونيسيا - من ضمن بلاد أخرى - لم تستطع أشكال الديمقراطيّة العلمانيّة ومثلها التي زرعها الأسياد الإمبرياليّون أن تمنع صعود الديكتاتوريّين. وحتىّ في تركيا، الديمقراطيّة الأكثر ثباتًا، لم يستطع الحماة العسكريّون لنظرة أتاتورك السياسيّة العلمانيّة، إلاّ أن يقوموا بانقلابات عسكرّية متكرّرة. أمّا في المغرب، وإيران، والأردن، ومشيخات الخليج فإنّ الملوك نشروا قوّات الأمن الداخليّ لزيادة سلطتهم المطلقة، ومن دون أن تلحظهم، عادةً، النظرة الرحيمة للقوى الغربيّة التي كانت هي نفسها ملتزمة بالمؤسّسات الديمقراطيّة في أوطانها. وحتىّ في المملكة العربيّة السعوديّة، قلعة الإسلام المحافظ، فإن سلطة العائلة المالكة، آل سعود، زادت على حساب آل الشيخ، أحفاد المؤسس الإيديولوجيّ للمملكة، محمّد بن عبد الوهاب، وأصبح تطبيق القيود على السلوك العامّ اداة ملكيّة للسيطرة الاجتماعيّة.

ضمن هذا الإطار، كان من المتوقع أنّ تبزغ إيديولوجيّات المقاومة الإسلاميّة. فالشريعة والطغيان يوازنان بعضهما بعضًا، فكلّما تراجعت الشريعة، يزداد الطغيان. وهكذا يؤدّي التوق إلى مجتمع عادل - على العكس من مجتمع ثريّ وقويّ أو مجتمع حديث - إلى الإنصات أكثر إلى صوت حماة الشريعة. أمّا الفكرة القائلة بأنّ هذه الحركة الديناميكيّة قد ولّت إلى الأبد مع انحسار دور العلماء، فكانت مجرّد رغبة مبنيّة على الانتصار التاريخيّ للعرش على رجال الدين في أوروبا. فالإسلام والمسيحيّة شكلان متقاربان من حضارة واحدة، لكنّ هذا لا يعني أنّ تطوّر علاقات الكنيسة - الدولة التي استغرقت ستّة قرون لكي تتحقّق في أوروبا المسيحيّة لا يمكن تكرارها ثانية في العالم الإسلاميّ.

إنّ الدرس الذي يمكن استخلاصه هو أنّ الإسلام عامل هامّ في الحياة العامّة والسياسيّة

للمسلمين. ولا شكّ أنّ الملايين من المسلمين يعيشون حيوات علمانيّة ويرفضون دور الدين في السياسة، لكنّ الثقافات السياسيّة تتغيّر ببطء فقط، وهذا بغضّ النظر عن رغبة العلمانيّين في المجالين الإسلاميّ والغربيّ. فالاحتجاج ضدّ الإسلام كحاجز أمام الديمقراطيّة والتقدّم لن يجعله يختفي طالما أنّ الظلم هو إحدى حقائق الحياة لدى معظم المسلمين. إنّ ما هو مروّع في الإرهاب الدوليّ باسم الإسلام وكآبة الحيوات التي تعيش تحت أكثر قواعد السلوك الإسلاميّ ظلمًا لا تستطيع أن تُخفي حقيقة أنّه في حشد المسلمين ضدّ الطغيان المحلّيّ والاستبداد الأجنبيّ، فإنّ السلطات الدينيّة، أكانت سلميّة أم عنيفة، تقوم بدورها وفقًا لديناميكيّة سياسيّة ذات عمر يمتدّ قرونًا ومرسومة لحماية المسلمين من الظلم. وإيجاد طرق لربط دور الحماية هذا مع المؤسّسات الديمقراطيّة والاقتصاديّة الحديثة وهو تحدّ لم تتمّ الاستجابة له حتّى الآن. إنّ الطريق إلى المستقبل لا تستطيع أن تتجنّب الماضي الإسلاميّ.



إنّ البحث عن أشخاص شرق أوسطيّين يمكننا أن نحبّهم - لمجرّد أنّهم يشبهوننا - هو بمثابة وضع قناع على مؤسّسة الدراسات الشرق أوسطيّة منذ البداية.

الفصل الثالث

البحث عن الحبّ في الأماكن الخاطئة

درس تلفزيون سي.بي.أس. CBS في عام 1985 إمكانيّة تحويل رواية «سايغون» Saigon إلى مسلسل تلفزيونيّ قصير تدور أحداثه حول التدخّل الأميركيّ في فيتنام[1]، يصوّر الكاتب البريطانيّ أنطوني غراي Anthony Grey من خلاله، تاريخ فيتنام الحديث عبر شخصيّة صحفيّ أميركيّ، سليل أسرة خياليّة كانت لها علاقات وثيقة مع فيتنام لفترة استمرّت ثلاثة أجيال.

عندما تطوّرت القصّة ووصلت إلى ذروتها عند انسحاب الأميركيّين من «سايغون» سلّط النصّ الضوء على تقييم البطل للتراجيديا المتكشّفة: كانت المحبّة، لا معاداة الشيوعيّة، أو النظام الإمبرياليّ، أو الخوف من سقوط أحجار الدومينو، وراء تورّط أميركا في مستنقع الدم ذاك. لكن لم يتّم تفسير المعنى الذي كان من المفترض أن تحمله تلك «المحبّة».

[1] حول هذه الحادثة التي كان لي دور فيها راجع:
«CBS evacuates from the Quagmire that was Saigon» *Los Angeles Herald, Examiner*, Oct., 22, 1985.

من الصعب التصوّر أنّ جمهور المشاهدين الأميركيّين كان يمكن أن يتعاطف كلّيًا مع هذا التحليل. (ولا هو بالأمر الذي يدعو إلى الدهشة أنّ غراي Grey نفسه صدّق وروّج لاحقًا نظريّة كلود رايل Claude Rael بأنّ أساس الحياة على الأرض يأتي من هندسة جينيّة قامت بها كائنات فضائيّة). إلاّ أنّ ميل غراي إلى الغرام-السياسيّ لم يكن يخلو كلّيًا من المعنى. فلطالما نظرت أميركا إلى نفسها، بالمقارنة مع القوى الأوروبيّة الإمبرياليّة الأخرى على أنّها أقلّ أنانيّة وأكثر عونًا للغير، وأقلّ طمعًا بأراضيهم. لقد شعر الأميركيّون المعاصرون بالقلق من جرّاء الحمّى الإمبرياليّة التي ضربت أميركا عندما سيطرت على بورتوريكو خلال الحرب الأميركيّة-الإسبانيّة، كما أنّهم ردّوا على الاتّهام الموجّه إليهم بأنّ لديهم خططًا إمبرياليّة جديدة حول أجزاء من العالم الإسلاميّ - وهو اتّهام غير مؤكّد في ظاهره - بطريقة خجولة يمكن وصفها بالإيجابيّة.

إننا نعزو ما فعلناه في البلاد الأجنبيّة البعيدة منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية أمّا إلى بحثنا عن الأمن، أو سعينا إلى الخير، أو بالأحرى إلى المسيحيّة المُحبّة للغير، التي أعيد توضيبها بشكل إيديولوجيّة أميركيّة.

غير أنّ الحبّ الذي لا يطلب أيّ مقابل لا يحلو إلاّ للشهداء القدّيسين. فالمبشّرون الأميركيّون سعوا قبل الحرب العالميّة الثانية للبحث عن مسلمين مستعدّين لتقبّل السياسات الأميركيّة المحبّة للخير والإصلاح الاجتماعيّ، ومستعدين للتعبير عن شكرهم للحبّ والدعم الأميركيّين، وجاهزين لأن يسلّموا بالمعتقدات والممارسات الأميركيّة، ولكنّهم كانوا يُواجَهون بالبرودة بدل العطف بمجرّد خروجهم من دائرة احتكاكهم المباشر مع المرضى، والمحتاجين، والطامعين الذين استفادوا من الخدمات الطبّيّة والخيريّة والتربويّة التي قدّموها لهم. كما تابع الأميركيّون ذوو الميول العلمانيّة بعد الحرب نشاطاتهم، وأصرّوا على عزمهم على فعل الخير. لذلك ركّزوا جهودهم على تصور عالم إسلاميّ يقدّرهم بحقّ، عالم قادر على مبادلتهم الحبّ، وسعوا لإيجاد هؤلاء الأشخاص الذين كانوا متأكّدين من انتمائهم الوطنيّ إلى ذلك العالم. في غضون ذلك، أغلقوا أعينهم عن بعض حقائق الحياة الإسلاميّة وفكرها، وتغاضوا عن الشكوك المتزايدة حول الخير الأميركيّ وثقافته. يسعى هذا الفصل إلى وصف التفكير المتعلّق بالشرق الأوسط الذي ساد بعد الحرب، وإظهار كيف أنّ الأخطاء في الفهم التي كان يشجّعها ذلك التفكير لا تزال تقود السياسة الأميركيّة في عالم ما بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001.

دراسات الشرق الأوسط

يركّز كتاب «الاستشراق» الشهير لإدوارد سعيد، الذي انتقد فيه التفكير الغربيّ حول الإسلام والعالم العربيّ، على الأوروبيّين أكثر من الأميركيّين. ويسلّط الأضواء على الطريقة التي تصوّر فيها الرحّالة والكتّاب والفنّانون والمفكّرون الجامعيّون، الشرق على أنّه عالم متوهّج يكثر فيه الانحلال الجنسيّ، والظلم الفاضح، والجبن الظاهر... وهي أمور كلّها، كما بيّن سعيد، تدعم الخطط الخفيّة (وربّما غير الخفيّة كثيرًا) التي تبرّر الإمبرياليّة وتضفي المسوّغ الفكريّ على إخضاع الشرق للاستعمار. إلاّ أنّ عدم إنشاء الأميركيّين للمستعمرات، وعدم قيامهم بمفاوضات لتقاسم مناطق النفوذ، وبُعدهم عن فرض معاهدات استغلاليّة، أدّى إلى لون من التصوّر الاستشراقيّ الأميركيّ الذي لا يتناسب كلّيًا مع مناقشة سعيد، على الأقلّ حتّى النصف الثاني من القرن العشرين. لذلك لم تسترع اهتمامه، التجارب السابقة التي قام بها واشنطن إيرفينغ Washington Irving ومارك توين Mark Twain في الأندلس والأراضي المقدّسة على التوالي، ولا المهرجان السنويّ الإسلاميّ الزائف في سانت لويس، ولا الرقصة الشرقيّة الماجنة التي أدتها مجموعة «ليتل إجيبت» في معرض شيكاغو لـ«قرن التطور»(*). لقد كان «الآخر» الذي حمله القدر في أميركا إبّان القرن التاسع عشر هو العبد الإفريقي وليس المسلم العربي.

ما كان يعرفه الأميركيّون عن المسلمين، على الأقلّ حتّى إنزال الجنود الأميركيّين على الأراضي التي كانت تدور عليها الصراعات خلال الحرب العالميّة الثانية، كان يصدر من الأعمال الطيّبة التي قام بها المبشّرون المسيحيّون. وهي تتلخص في أعمال بناء المدارس والعناية الصحّيّة، والتحرير من البؤس: كانت تلك الطريقة الأميركية في العلاقة مع العالم تتمسّك بمظاهر المحبّة المسيحيّة. كان الأميركيّون بعيدين عن دعم السياسات الإمبرياليّة، وكان معظمهم قد أبدوا شعورهم بالسخط تجاه أولئك الذين أيّدوا مكائد البريطانيّين والفرنسيّين والهولنديّين والألمان الاستعماريّة، وابتعاد هؤلاء عن الطريق الأخلاقيّ القويم. وكانوا بالطبع يعتقدون كالأوروبيّين بتفوّق الحضارة المسيحيّة، لكنّهم لم يكونوا يعتقدون بأنّ هذا الأمر بحدّ ذاته يبرّر الفتوحات والاستعمار.

غير أنّه نتيجة للحرب العالميّة الثانية، قام عدد صغير من الأميركيّين بمساعدة بعض المفكرين الجامعيّين الأوروبيّين بتحقيق طموحات أميركيّة جديدة تتمثل بالمشاركة مع بقية

(*) جزء من مهرجان فولكلوريّ كان يجري في مدينة شيكاغو الاميركيّة ويصوّر المسلمين بطريقة سلبيّة (المترجم).

العالم في تحقيق شرق لا يشبه مستنقع إدوارد سعيد للاستعباد، والجنس، والشعوذة، كما أنّه لا يشبه البلاد التي تحدّث عنها المبشرون على أنّها بلاد نفوس ستخضع يومًا للهلاك الأبديّ. ودفعهم تأسيس «مركز الدعم الشرق أوسطي» Middle East Supply Center البريطانيّ أثناء الحرب في القاهرة للأخذ بمصطلح الشرق الأوسط، وهو مصطلح قديم ولكن لم يتمتع بأي شعبية سابقة. تركز الشرق الأوسط الذي تخيّلوه على عدد صغير ولكنه متنام من العلمانيين المتحمسين للغرب. رجال ونساء يتوقون لإخراج إخوانهم وأخواتهم الجهّالً من القروسطيّة المظلمة إلى العالم الحديث. وفيما كتب الرحّالة البريطانيّون عن نبلاء متوحّشين يطوفون الصحراء، وأفنديّة فاسدين يجلسون كالكسالى في المقاهي، انتظر المتحمّسون إقبال المعتنقين الجدد للديمقراطيّة ولأسواق التجارة الحرّة، والمفكّرين العلمانيّين. وبينما تصوّر السيبارسيّون(*) الفرنسيّون آنسات مثيرات، رسم المحلّلون الأميركيّون لفترة ما بعد الحرب شرقًا أوسط يحمل في المستقبل القريب نساء غير محجّبات، ويحملن شهادات جامعيّة ويحصلن على مناصب حكوميّة رفيعة. ومثلما كان الأمر بالنسبة إلى الصورة النمطيّة السابقة للشرقيّين، فإنّه كان يمكن العثور على أشخاص معينين يمكن أن تتطابق مواصفاتهم مع مواصفات الصورة النمطيّة الجديدة. لكنّ التفكير الآحاديّ المركّز على أشخاص ذوي أصول نبيلة، ويتمتّعون بنظرة مستقبليّة حجب، أو لا يزال يحجب، أيّة محاولة واقعيّة للنظر إلى مجموعة الأفراد التي تحيط بهم.

تلك التصوّرات للشرق الأوسط الجديد معاكسة تمامًا لتلك التي قدّمها الفنّانون والمفكّرون الأوروبيّون الذين تحدّث عنهم إدوارد سعيد. لكنّ وضعهما سويًا وكأنّهما وجهان مختلفان للاستشراق، قد يكون منطقيًّا إلاّ أنّه لا يظهر الدرجة التي رُسمت بها النظرة الجديدة. وعلى مدى نصف قرن، قامت سياسة الحكومة الأميركيّة في الشرق الأوسط على افتراض أنّ عربًا ومسلمين يمكنهم أن يبادلوا أميركا الحبّ وأن تبادلهم الشعور نفسه. أمّا الاختراع الأميركيّ للإنسان الشرق الأوسطيّ «الحديث» فيستحقّ اهتمامًا مستقلاً لأنّه شكّل نظرة أميركيّة مميّزة للمنطقة، ولأنّه لا يزال المنارة التي تقود واضعي السياسات الأميركيّة.

أدرك برنارد لويس، في الاستشهاد الذي ذكرناه في الفصل السابق، بأنّ جيل ما بعد الحرب من الأميركيّين والأوروبيّين واجه الخمسينيّات بعقول تشكّلت من خلال هزيمة الفاشيّة والحرب الباردة التي كانت تلوح في الأفق. كما شهد العقد ذاته إنشاء عدد من

(*) مواطنو مدينة إغريقيّة قديمة اشتهروا بالثراء وبالانغماس في الملذّات (المترجم).

الجامعات الأميركيّة المميّزة لأولى برامج الدراسات العليا المتعلّقة بالشرق الأوسط. وكان الطلاب الذين أمّوا الصفوف الأولى للدراسات الشرق الأوسطيّة، بمن فيهم أنا، لا يزالون يافعين ليكونوا قد خبروا الحملة ضدّ الفاشيّة أوّلاً بأوّل، لكنّهم شعروا بوطأتها، عندما عرفنا كم كان كبيرًا عدد أساتذتنا الذين كانوا قد خدموا في الاستخبارات الأميركيّة أو الأوروبيّة خلال الحرب. لم نتساءل عمّا إذا كانت تجربة الحرب أو قلق ما بعد الحرب هو الذي أثّر على الأفكار التي كانوا يدرّسونها لنا، بل اعتبرناها تقييماً عقلانياً لتاريخ الشرق الأوسط ومجتمعه وثقافته.

في الكتاب المعنون بطريقة غير بارعة: **«الأبراج العاجيّة المبنيّة على الرمال»: فشل الدراسات الشرق الأوسطيّة في أميركا**: *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America*، المتميّز بالمرارة والمكرّسة صفحاته للانتقاص من مشروع دراسات الشرق الأوسط ككلّ، حاول المؤلف مارتن كرايمر، على أن يبرهن أنّ الذين لعبوا الدور الأساسيّ في إنشاء ذلك المشروع هم عصبة من الناشطين الأكاديميّين الذين عملوا على اختلاس أموال الخزانة الوطنيّة الأميركيّة، وأنّه لم يُبنَ على تقييم حكومي لحاجة أميركا إلى خبراء في الشؤون الخارجيّة[2]، والحقيقة أنّ دائرة الاستخبارات الأميركيّة لم تغفل عن الشرق الأوسط، حتىّ لو أنّها كانت أعطت الأولويّة للاتحاد السوفياتيّ والصين، ولم يتمّ الحصول على الأموال المخصّصة لدراسة الشرق الأوسط بناء على مزاعم خاطئة.

كذلك أنشأ الرئيس أيزنهاور عام 1953 «هيئة تنسيق العمليّات» Operation Coordinating Board لتخلف «الهيئة الاستراتيجيّة السيكولوجيّة» Psychological Strategy Board التي كان قد أنشأها الرئيس ترومن. وكان العاملون في تلك الهيئات موظّفين حكوميّين رفيعي المستوى في وكالات الاستخبارات والدفاع والإعلام. لقد سعت تلك الهيئة إلى فهم المنافسة في الحرب الباردة التي تمّ وصفها لاحقًا بأنّها «استحوذت على القلوب والعقول». وفي العام 1957 أصدرت مجموعة عاملة في الهيئة وثيقة سرّيّة بعنوان: «قائمة بنشاطات الحكومة الأميركيّة والمؤسّسات الخاصّة المتعلّقة بالمؤسسات الإسلاميّة كوجه من العمليّات الأجنبيّة». والنظرية التي تطرحها الوثيقة موجودة في الافتتاحيّة التي تدور حول «وضع الإسلام اليوم»:

---

[2] Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America* (Washington, D.C.: The Washington Institute of Near East Policy, 2001), pp. 5-11.

الإسلام مهمّ بالنسبة إلى الولايات المتّحدة:

أ- لأنّه يحمل قيماً منسجمة مع قيمنا: غالبًا ما يتمّ تقديم الانقسام الحالي في العالم على أنّه يدور حول خطوط سياسيّة، غير أنّ الانقسام الفعليّ هو بين مجتمع تسيطر عليه القيم الروحيّة والأخلاقيّة وبين آخر يكون فيه الفرد أداة في مجتمع ماديّ. للإسلام والمسيحيّة أساس روحي مشترك في الاعتقاد بأنّ سلطة إلهيّة تحكم وتسيّر حياة الانسان وتطلّعاته، فيما الشيوعيّة هي ماديّة ملحدة تمامًا ومعادية لكل الديانات الموجودة.

ب- الشيوعيّون يستغلّون الإسلام: على الرغم من التعارض الأساسي بين العقيدتين، تجاوز السوفيات والصينيّون الشيوعيّون الغرب، بما فيه الولايات المتّحدة، في طلب دعم المسلمين مباشرة على أساس كونهم مسلمين...

ج- لأنّه يؤثّر مباشرة على توازن القوى: هناك 16 دولة من ضمن الـ81 دولة الأعضاء في الأمم المتّحدة توجد فيها أكثرية مسلمة. كما أنّ 32 دولة أخرى يوجد فيها 50,000 مسلم أو أكثر تتضامن الـ16 دولة مع بعضها البعض لتعطي الأولويّة لمصالح المسلمين وقد تعارض الغرب أحيانًا. لكنّ الأمر الأكثر أهمّيّة هو أنّ الإسلام هو الديانة الأسرع نموًّا بين ديانات العالم الكبرى، بسبب التكاثر الطبيعيّ والنشاط التبشيري الإسلامي.

د- الاتّجاه المستقبليّ للإسلام غير واضح، بعد الأثر السلبيّ الذي خبرته الدول الاسلاميّة والناتج عن تأثير الغرب والتكنولوجيا عليها. لقد أدّى الانجذاب إلى الأمور الماديّة إلى تقويض القيم الروحيّة والأخلاقيّة ممّا جعل الكثير من المسلمين تائهين .من هنا، يسعى المفكّرون في كلّ بلد إسلامي إلى إيجاد الأجوبة. وإذا لم يتمّ التصالح بين المبادئ الإسلاميّة والاتّجاهات الاجتماعيّة الحاليّة، ستضيع القيم الروحيّة الإسلاميّة ويتسارع التهافت على العالم الماديّ.

هـ- المساحة التي يسيطر عليها الإسلام كبيرة: إنّ الهدف الأساسيّ للإسلام الانتشار وتحوّل العالم إلى الديانة الإسلاميّة لأنّه عقيدة رساليّة نضالية... يتراوح الاستقرار في الشرق الأوسط من جيّد إلى ضعيف، وتكون الشعوب في المناطق غير المستقرّة أكثر استعدادًا للتجاوب مع النداءات إلى العنف. في جنوب شرق آسيا تسود الأساليب السياسيّة والاجتماعيّة الحديثة، لكنّ الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة في

تلك البلاد قويّة جدًّا. وينتشر الإسلام في إفريقيا السوداء بسرعة اللهب، وربما تنتصر الدعاية المعادية للأجانب وللغرب على نطاق أوسع[3].

يتابع التقرير بعد ملاحظات قليلة عن التنظيم الدينيّ للإسلام ليعرّف العناصر التي تدعو إلى التعاون مع الغرب، والمعتقدات المشتركة، ومعاداة الإلحاد، والترحيب الطبيعيّ بالغرباء وعناصر تعيق هذا التعاون، بما فيها الجهاد في الإسلام، والفروقات الثقافيّة بين المسلمين والمسيحيّين، وبغض المسلمين لسيطرة الحضارة الغربيّة، وعدم الرضا الإسلامي الكامل عن الديمقراطيّة، وشعور المسلمين بالتفوّق الديني[4]. وفي ما يخصّ قدرة أميركا على التعامل مع هاتين المجموعتين من العناصر، فإنّها تعترف بالمكانة العالية لجهود المبشّرين. «لقد خلقت حياة المبشّرين المسيحيّين صورة إيجابيّة تثير إعجاب المسلمين بالفرد الأميركيّ، فيما أدّى الاحتكاك الأخير المطوّل إلى زعزعة تلك الصورة». كما ارتبط رجال الأعمال الأميركيّون بمشاريع في المنطقة، إلاّ أنهّم «عمدوا إلى القيام بأعمالهم من دون أن يعيروا اهتمامًا للديانة والثقافة المحلّيّة لم يبذلوا أيّ جهود لإيجاد علاقة بين القيم الأميركيّة في العمل والقيم المحليّة. وهكذا، لم يوازوا بأعمالهم ما قام به المبشّرون من قبل». كان هذا هو وضع الأمور حتىّ نهاية الحرب العالميّة الثانيّة.

> كان ممثّلونا حتىّ عام 1946 عبارة عن مجموعة من الضبّاط، وفي بعض الدول لم يكن لدينا أيّ ممثلين دبلوماسيّين على الإطلاق. منذ ذلك الوقت ذهب سيل من الأميركيّين ليعملوا كممثّلين رسميّين لهذا البلد. وبما أنّه لم يكن لديهم أيّ خلفيّة مسبقة لجأوا إلى الإعتماد على أشخاص يتكلّمون الإنكليزيّة،أو على مفكّرين تعلّموا في الغرب، وكانوا يعتقدون بأنّ هؤلاء الأشخاص المحلّيّين، وجميع الآخرين، يفكّرون ويتصرّفون مثلهم. وكان القليل منهم، يدركون الدور الذي يلعبه الإسلام في الحياة والمجتمع، ولم يعوا العلاقة بين الإسلام والقوميّة ومعاداة الأجانب الحاليّة.

ويبدو واضحًا عدم خبرة الموظّفين الأميركيّين بمعتقدات المسلمين وممارساتهم في برامج التدريب الأميركيّة التي لا تتضمّن معلومات موثوقة عن الإسلام، وفي غياب الإرشادات

---

[3] "Operations Coordinating Board, Washington, D.C., Inventory of U.S. Government and Private Organization Activity Regarding Islamic Organizations As an Aspect of Overseas Operations", May 3, 1957 (declassified 1991), pp. 1-2. أشكر تشارلزكرزمن وهرب كلاغسبورن على لفت نظري إلى هذه الوثيقة.

[4] المصدر السابق، ص. 4-5.

الكافية لاستخراج المعلومات عن المؤسّسات الإسلاميّة المحلّيّة.

كما يشدّد قادة تلك البلاد على أنّهم مسلمون ملتزمون ويهتمّون بأن تكون جميع البرامج المتعلّقة بالتطوير والإصلاح متماشية مع تعاليم الإسلام[5] [التشديد من عندنا].

أخيرًا، تقدّم الوثيقة بعض التوصيات، أمّا أكثرها أهمّيّة فتقول إنّه «يجب إنشاء دراسات إقليميّة لاحقًا وعليها اتّباع الترتيب التالي: الشرق الأوسط، إفريقيا، وجنوب شرق آسيا، أو دراسات عن بلاد مختارة من تلك المناطق»[6]. وتحدد لتلك الغاية، برامج دراسات الشرق الأوسط الأوّليّة في جامعة هارفرد وجامعة برنستون، وجامعة كولومبيا، وجامعة جون هوبكنز، وجامعة بنسلفانيا، وجامعة ميشغان وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس[7]. لذلك، لا أساس لاتّهام كرايمر بأنّ إنشاء دراسات الشرق الأوسط جاء فقط ليلبّي رغبة أساتذة الجامعات لسحب الأموال من الدولة.

على أنّ الاطّلاع على ما تُدرّسه برامج دراسات الشرق الأوسط الجديدة يضفي بعض الحقيقة على ادّعاءات كرايمر حيث نجد أنّ تلك الدراسات لا تعطي الأهمّيّة الكافيّة للإسلام المعاصر الذي ذكرته الوثيقة الصادرة عن «هيئة تنسيق العمليات» Operations Coordinating Board، كما تمّ، أيضًا، التغاضي عن التحذير من «الأثر السلبيّ الناتج عن تأثير الغرب والتكنولوجيا على الدول الإسلاميّة»، والإنذار القائل أنّه من دون «التصالح بين المبادئ الإسلاميّة والاتّجاهات الاجتماعيّة والسياسيّة الحالية، ستضيع القيم الروحيّة الإسلاميّة». لقد عمد روّاد دراسات الشرق الأوسط، كما لاحظ كرايمر بدقّة، إلى التركيز على نظريّات «التنمية» و«التحديث» التي «كانت بمثابة وريث طبيعيّ لتقاليد المبشّرين، بعد انّ شُحنت دراسات الشرق الأوسط وجميع الدراسات غير الغربيّة بالتفاؤل الأميركي... لذا، لم تكن دراسات الشرق الأوسط حقلاً أكاديميًّا يجب دراسته فقط، بل كانت أيضًا رسالة يجب نشرها»[8]. بينما كانت هيئة تنسيق العمليّات تفتّش عن وسائل لتهزم بها الشيوعيّين، كان أساتذة دراسات الشرق الأوسط، مثل المبشّرين قبلهم، يحاولون إيجاد عرب مسلمين يمكن للأميركيين محبتهم.

---

[5] المصدر السابق، ص. 5-6.

[6] المصدر السابق، ص. 9.

[7] المصدر السابق، ص. 14-15.

[8] Kramer, *Ivory Towers*, p. 13.

صورة تشكل تخصّص أكاديميّ

تُظهر ثلاثة كتب صدرت في نهاية الخمسينيّات، في الوقت الذي كانت فيه «الهيئة» تعدّ وثيقتها، انهماك دراسات الشرق الأوسط «بالتنمية» و«التحديث». لم يقرأ أو يقرّر الجميع تلك الكتب، ولكن كان الكلّ يعرف ما تتضمّنه ويأخذ الآراء الموجودة فيها، على الأقلّ ضمنيًّا، على أنّها حقيقة لا ريب فيها.

يوجّه أوّل تلك الكتب رسالة إلى الطلاب فحواها أنّ الإسلام هو دين غير مؤثّر. يبدأ كتاب الأستاذ دانييل ليرنر Daniel Lerner الذي يُدرّس في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا M.I.T. غياب المجتمع التقليديّ: تحديث الشرق الأوسط: The Passing of Traditional Society: Modernization of the Middle East الذي نُشر عام 1958، بعرض مشروع استطلاع للرأي أقيم برعاية مكتب البحوث الاجتماعيّة التطبيقيّة Bureau of Applied Social Research في جامعة كولومبيا عام 1950. غطّى هذا الاستطلاع تركيا، ولبنان، والأردن ومصر، وسوريا وإيران بعد أن تمّت تجربته أوّلاً في اليونان. وكانت هناك ثلاثة تساؤلات سبقت الـ117 سؤالاً التي تكوّن منها الاستطلاع: هل تذهب ولو قليلاً إلى السينما؟ هل تقرأ ولو كتابًا واحدًا؟ هل تستمع، ولو قليلاً، إلى جهاز الراديو؟[9] ويتطرّق بقيّة الاستطلاع إلى الممارسات والمواقف المتعلّقة بوسائل الإعلام تلك وحدها تقريبًا دون غيرها. باستثناء السؤال الـ112 الذي بحث عن معلومات شخصيّة، بما فيها الهويّة الدينيّة، نوع جهاز الراديو، المقتنى. ويستفسر السؤال الـ111 عن المرّات التي يذهب إليها المجيب إلى أحد أماكن العبادة وعن أهمّيّة الدين بالنسبة إليه في حياته اليوميّة. وجاءت الأجوبة تتراوح بين «مهمّ جدًّا» و«غير مهمّ أبدًا». عدا ذلك، لم يتمّ ذكر الدين أبدًا. ثمّ هناك خمسة أسئلة لكلّ منها أجزاء متعددة تستفسر عن مواقف معيّنة من الولايات المتّحدة، وبريطانيا، وروسيا والمواقف التي تقارن بينها.

كان المنطق في وضع الأسئلة في هذا الاطار الضيق، وفي ما اعترف به ليرنر من أنّه كان هناك تخطيط مسبق للتمثيل القوي للأشخاص الذين يذهبون إلى السينما، والذين يستمعون إلى جهاز الراديو، والذين يقرأون الصحف، يعتمد على نظريّة تربط الانفتاح على وسائل الإعلام الحديثة مع الانتقال إلى الحداثة[10]. يقول عالم الاجتماع المعروف ديفيد رايزمن David

[9] David Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernization of the Middle East*, (New York: The Free Press, 1958).

[10] المصدر السابق، ص. 82.

Reisman الذي كان يعمل أستاذًا في جامعة هارفرد في المقدّمة التي وضعها للكتاب إنّ «طاقم الشخصيّات الذي قدّمه السيد ليرنر يضع الأشخاص المتطورّين على جهة واحدة – على أنّهم متحرّرون، متمدّنون، متعلّمون، وذوو أوضاع مالية جيّدة عادة. وقلّما يكونون أتقياء – وعلى الجهة الأخرى هناك التقليديّون – الذين هم على العكس تمامًا. لكنّه يضع ما بين الجهتين عدّة تصنيفات «للمنتقلين» وهم الأشخاص الذين يمتلكون قواسم مشتركة مع الأشخاص الحداثيّين مثل التعاطف والتحرّر النفسيّ، ومع ذلك ينقصهم عنصر أساسيّ لممارسة الحياة الحديثة وهو معرفة القراءة والكتابة»[11]. أمّا معنى «التعاطف» و«التحرّر النفسيّ» في هذا المضمار فيبدو وكأنّه كان من المفترض أن يكون واضحًا لدى علماء الاجتماع في ذلك الوقت.

يوضح ليرنر أنّ «الاتّجاه نحو التغيير هو ذاته في كلّ دول الشرق الأوسط. ويسير الاتّجاه العلمانيّ نحو التحرّك – التحرّك المادّيّ والاجتماعيّ والنفسيّ... ويتميّز الأشخاص الذين يسيرون على طريق التحوّل بأكثريّة الصفات التي عرفناها مسبقًا مع أسلوب الشخص المشارك: التمدّن، والتعلّم، والانفتاح على وسائل الإعلام، والقدرة على التعاطف مع الآخرين... نسبة التغيير الاجتماعيّ، في كلّ مكان مرتبطة بعدد الأشخاص الذين ينضمّون إلى طور التحوّل. فكلّما كان عدد الأشخاص «الذين يسيرون في درب التحديث» أكبر في أيّ بلد، كانت الإنجازات العامة في ذلك البلد تحتلّ مرتبة أعلى على مؤشّر الحداثة»[12].

كلّ هذا جيدّ، إلاّ أنّ نتائج الاستطلاعات كانت مقرّرة منذ البداية، ذلك أنّ المؤشّرات الأساسيّة للحداثة محدّدة مسبقًا، وكانت الحداثة بحدّ ذاتها معرّفة طبقًا لنموذج غربيّ معيّن:

> لقد فُرض علينا اتّخاذ النموذج الغربيّ للحداثة كأساس نتيجة الافتراضات الضمنيّة والأهداف المعلنة السائدة في الأوساط السياسيّة في دول الشرق الأوسط. هناك أهمّيّة سياسيّة لأنّ بعض قادة تلك الدول يهاجمون الغرب من أجل القيام بمناورات ديبلوماسيّة، الشيء الذي يفسّر اختيارنا للحديث عن «التطوير» بدل «اتباع الغرب». والأمر الأكثر أهمّيّة هو أنّ المجتمع الغربيّ لا يزال يقدّم النموذج الأكثر تطوّرًا للمزايا الاجتماعيّة (القوّة، الثروة، المهارة، العقلانيّة) التي لا تنفكّ الأصوات التي تتحدّث باسم الشرق الأوسط تدافع عنها.

أتت الحوافز التي عملت على تقويض المجتمعات التقليديّة في الشرق الأوسط من

[11] المصدر السابق، ص. 13.

[12] المصدر السابق، ص. 83.

الغرب. فالغرب يمثّل نموذجًا عمليًّا لبناء أيّ مجتمع متطوّر قادر على العمل بطريقة فعّالة. من هذا المنطلق، فإنّ الوضع الذي هو الغرب عليه الآن، هو المثال الذي يسعى إليه الشرق الأوسط[13].

وهكذا، يُعرض التفسير العقلاني للنظريّة الذي يطرحه الكتاب كأنّه مفروض على الكاتب بواسطة الأهداف المعلنة باسمها. إنّه لأمر منطقيّ، إذًا، أن نسأل من كان قادة العالم الإسلامي آنذاك.

تركيا: لقد سار الرئيس التركيّ عصمت أينونو على خطى أستاذه مصطفى كمال أتاتورك، إلى أن قامت القوى السياسيّة، بقيادة جلال بايار وعدنان مندريس والتي أفادت كثيرًا من عدم الرضى الدينيّ عن العلمانيّة التي فرضها أتاتورك، بهزيمة حزبه في الانتخابات العامّة التي جرت عام 1950. وبعد عشر سنوات عزل الجيش التركي بايار ومندريس وأدان الأوّل وأعدم الثاني.

مصر: حكم الملك فاروق إلى أن خُلع عن العرش إثر الانقلاب العسكريّ الذي حصل عام 1952. برز جمال عبد الناصر بسرعة، كقائد للانقلاب وكرئيس للدولة فيما بعد.

العراق، ولبنان، والأردن: أطاح انقلاب عسكريّ مماثل، في عام 1958، بالملكيّة في العراق التي كان يرأسها الملك فيصل الثاني وأستاذه نوري السعيد. أصبح الجنرال عبد الكريم قاسم رئيسًا للعراق. وفي اليوم الذي تلا الانقلاب، قام الرئيس اللبنانيّ، كميل شمعون، بتوجيه نداء عاجل إلى الولايات المتّحدة يطلب منها إرسال قوات لحماية استقلال لبنان، فاستجاب الرئيس أيزنهاور لهذا الطلب.

كما أرسلت بريطانيا والولايات المتّحدة قوات إلى الأردن، أيضًا، لحماية الملك حسين الذي اعتلى العرش بعد اغتيال جدّه الملك عبد الله، عام 1949[*].

سوريا: في عام 1958، أيضًا، أنهت سوريا فترة توالى على الحكم فيها تسعة رؤساء وجنرالات حكموها بالتتالي منذ قيام انقلاب عسكريّ عام 1949، بالوحدة (حتّى 1961) مع مصر تحت راية الجمهوريّة العربيّة المتّحدة.

إيران: أصبح محمّد مصدّق رئيسًا للوزراء عام 1951، وحاز على تأييد شعبيّ كبير عندما أمّم شركة البترول الإنكليزيّة - الإيرانيّة Anglo-Iranian Oil Company. وهرب محمّد

---

[13] المصدر السابق، ص. 47.

[*] الصحيح أنّه اعتلى العرش بعد عزل والده، الملك طلال، عام 1953 (المترجم).

رضا شاه بهلوي من البلاد عام 1953، لكنّه سرعان ما عاد إليها بعدما تمّ خلع مصدّق بانقلاب منظّم بمشاركة جزئية من أجهزة الاستخبارات البريطانيّة والأميركيّة.

تُظهر الوتيرة السريعة التي كانت تسير عليها الأحداث السياسيّة خلال الخمسينيّات، أنّ القادة السياسيّين كانوا منشغلين، في تلك الفترة، بالسيطرة على السلطة أكثر من اهتمامهم بوضع برامج لتحديث مجتمعاتهم طبقًا للنمط الغربيّ. إلاّ أنّه يجب الاعتراف بأنّ هذا ليس ما قالوه للسفراء الاميركيّين. في كلّ الأحوال، يفضّل ليرنر استخدام كلمة «الناطقين باسم شعوبهم» أكثر من كلمة «قادة» ليصف الأشخاص الذين من المفترض أن يكونوا وضعوا له الجدول المتعلّق بكيفيّة دراسة الشرق الأوسط. لذلك، قد لا يكون من العدل التكلّم فقط عن القادة. زيادة على ذلك، وعلى الرغم من أنّ الملك فاروق لم يكن على وفاق مع العقيد عبد الناصر، ولا أينونو مع مندريس، ولا الملك فيصل مع الجنرال قاسم، ولا مصدّق مع الشاه، إلاّ أنّهم ربما كانوا متّفقين على معايير الحداثة.

ولسوء الحظ، لم يكشف ليرنر عن أسماء «الناطقين باسم الشعوب» الذين تحدّث عنهم والذين هم أصحاب الآراء التي يحترمها بشدّة. إلاّ أنّه بالإمكان التقدير أنّ تلك الأسماء لا تشمل قادة العمال الاشتراكيّين، ولا آيات الله الشيعة، ولا ملوك الجزيرة العربيّة وشيوخها.

كان من الأرجح، أن يكون هؤلاء «الناطقون باسم الشعوب» من الأشخاص «المتطوّرين»، أي رجال دولة، ورجال أعمال وأساتذة تربويّين كانوا على علاقة وثيقة مع الغرب. كما تكشف اللائحة التي أعدّتها «هيئة تنسيق العمليات» القدر ذاته من المعلومات عندما تصف (وبأسف) الاعتماد الكبير للديبلوماسيّين الأميركيّين على «مفكّرين» ذوي ثقافة غربيّة ويتكلّمون اللغة الإنكليزيّة. لقد أكّد هؤلاء الأشخاص للأميركيّين الذين كانوا على اتّصال معهم، ما كان يعتقده ويطمح إليه الطرفان بشغف، من أنّ الشرق الأوسط سائر في طريق، من الصعب الحياد عنه، نحو الحداثة معتمدًا على النموذج الغربيّ: من الواضح أنّ ليرنر انغمس بالوهم الذي تخيّل فيه أنّ «المتطوّرين» كانوا على وشك أن يرثوا الأرض وصمّم دراسته ليضفي على وهم كهذا حقيقة شبه-علميّة.

لا يستطيع أحد أن ينكر أنّ ثمّة أشخاصًا «متطورين» كانوا يعيشون في دول كثيرة من الشرق الأوسط في فترة الخمسينيّات. كما أنّه لا يمكن الشكّ بأنّ للتعلّم والانفتاح الإعلامي أثرهما في تغيير تصرّفات الأشخاص. فموضوع البحث هنا هو المنحى الذي يتّخذه التغيير. لو أنّ ليرنر ذكر ضمن الأشخاص الذين عدّهم «الناطقين باسم الشعوب» أفرادًا مثل المصريّ

سيّد قطب، الذي أصبح داعيةً ناشطًا ومتحدّثًا ذا ثقافة عالية ونصيرًا للحركات الإسلاميّة الثوريّة الناشطة بعد إقامته في الولايات المتّحدة بين عامي 1948-1950، لكانت نظرته للتطوّر مغايرة تمامًا لأنّها كانت ستكون معادية للغرب بشدّة. ولكان توصّل إلى النتيجة نفسها لو أخذ بعين الاعتبار الكتابات الوفيرة للناشط الدينيّ الباكستانيّ أبو الأعلى المودودي، الذي غادر بلاده إلى مصر عام 1951. أخذت آراء هؤلاء وأفكار أمثالهم من الناشطين الإسلاميّين في العقود التي تلت، تشكّل ضغوطًا أكبر للتغيير أكثر من تكهنات «الناطقين باسم الشعوب» الداعين للحداثة الذين اعتمد عليهم ليرنر في دراسته.

بالطبع، هذا كتاب واحد فقط، لكنّه يعكس ثلاثة أوجه لدراسات الشرق الأوسط في مراحلها الأولى: التحدّث عن عيّنة كبيرة من الدول، وعدم الانتباه لأهمّيّة الإسلام، والافتراض أنّ التطوّر الذي يشهده الغرب هو الهدف المرجو الوحيد.

أوّلاً، إنّ الدول التي تضمّنها مشروع ليرنر كانت عديدة – ستّ دول تتكلّم لغات مختلفة تمامًا، مفترضًا أنّ الشرق الأوسط برمّته اتّبع مسارًا تاريخيًا واحدًا. يتعارض هذا الافتراض بأنّ التطوّر هو تطوّر متجانس، مع الفكرة الرائجة التي قدّمها عالم الأنتربولوجيا كارلتون كوون Carlton Coon في كتابه الشهير، **قافلة: قصّة الشرق الأوسط**، Caravan: The Story of The Middle East، والتي تقول بأنّ كلّ مجتمع تقليديّ في الشرق الأوسط هو كالفسيفساء له عناصر وصفات مختلفة ومؤلّف من جماعات إثنيّة، ولغويّة، ودينيّة متعدّدة[14]. لقد تعلّمنا حين كنّا طلاّبًا بأنّ التقاليد هي متاهة مظلمة ومن الصعب الخروج منها، وبأنّ الحداثة هي طريق قويم يقود إلى مستقبل مشعّ.

ثانيًا، بينما يتجاهل الاستطلاع الذي يشكّل أساس الكتاب، الاسلام، ولا يقدّم أيّ ملاحظات حسّيّة عنه، يصرف ليرنر النظر عنه بكلّ ثقة معتبرًا أنّه لا علاقة له بالحداثة:

> عندما تمّت إعاقة جهود المثقّفين في إعادة صياغة الإسلام لتحديث المجتمع، ظهرت هوّة سيكولوجيّة كبيرة في الشرق الأوسط، كما ظهر العجز عن إبداء الرأي في أكثريّة الدول. فإذا ما أخذنا، كمثال متطرّف، نجد أنّ مصر بدأت تتبنّى المواقف الخاطئة أكثر فأكثر، وسعت في تجربتها للسيطرة على البلاد العربيّة وفي بحثها عن تولّي مركز قياديّ للمسلمين في كلّ مكان، إلى إقامة

(14) Carlton S. Coon, Caravan: *The Story of the Middle East*, (New York: Holt, Rinehort, and Winston, 1951).

> رمز يمكن أن يلتف حوله أكثريّة العرب - المسلمين. إلاّ أنّ هذا لا يتوافق مع الواقع المحسوس. ولا يقوم بإرشادنا إلى هؤلاء الأشخاص الناشطين الذين هم بحاجة ماسّة لكلام جديد يطابق طرقهم الجديدة[15].

ثالثًا، لقد تمّ تعريف النموذج الغربيّ للحداثة وكأنّه الهدف الحقيقيّ لمجتمعات الشرق الأوسط من دون تبرير عقلانيّ مقنع. لم يتمّ الأخذ بعين الاعتبار أيّ طريقة أخرى تمّ التحدّث فيها عن العالم الغربيّ. كما أنّه تمّ تجاهل النقد السياسيّ والثقافيّ للغرب الذي بدأ يكثر منذ سنة 1950 وما بعد والذي أعطي أهمّيّة خاصّة بواسطة الأشخاص الذين وضعوا الوثيقة الصادرة عن «هيئة تنسيق العمليّات» سنة 1957.

بيد أنّ النموذج الذي وضعه ليرنر لا يتطابق مع نموذج المستشرقين الذين تحدث عنهم سعيد. فليرنر ركّز قدراته الخلاّقة على «أشخاص يتحرّكون» وليس على بدو رومنسيّين، وحريم مثير وعرب متخلّفين يقطنون المدن. وينصبّ معظم اهتمام ليرنر على الإنسان الشرق الأوسطيّ الذي يمكن الأميركيّين أن يحبّوه ويعجبوا به. (قد يقول أنطوني غراي Anthony Grey الحبّ). أمّا «الأشخاص الذين يسيرون على طريق التطوّر» فهم أشخاص حديثون، غربيّون، ودائمو التحرّك. إنّهم، في تفكير ليرنر، الذين سيبنون، من دون أيّ شك، المستقبل حتّى أنّه لا يحتاج إلى ذكر الشرقيّين المثيرين الذين ينتمون إلى قرون غابرة.

من منظورنا نحن كجيل أوّل أخذ بدراسة الشرق الأوسط، كنا نعتبر آراء ليرنر والأعضاء الآخرين الذين ينتمون إلى ما نسمّيه اليوم «الجيل المؤسس» ذات أهمّيّة كبيرة. وكان الطلاّب القادمون من دول الشرق الأوسط أو من عائلات قدمت من تلك الدول قلّة. في المناسبات القليلة التي كنّا نقابل فيها أشخاصًا يتحدّثون العربيّة بصفتها اللغة الأمّ، غير أستاذنا، كنّا نكتشف أنّ اللغة العربيّة الفصحى التي نتعلّمها في الصفّ، بعيدة عن اللغة المحكيّة، وهذاكان مخيّبًا للآمال. أمضيت خمس سنوات في جامعة هارفرد أتعلّم العربيّة ولم أتمكّن من التحدّث في بيروت من دون أن أثير بعض الابتسامات.

غير أنّه كان من المتوقّع منّا عند انتهاء سنتين من الدراسات العليا أن تكون لدينا الخبرة الكافية المتعلّقة بالمنطقة، والتي تؤهّلنا للعمل في مناصب حكوميّة أو تجاريّة. كان حجم المعلومات الذي تحتويه المقرّرات التي كان علينا دراستها هائلاً، إذا كانت المعلومات تشمل

---

[15] Lerner, *The Passing*, p. 159.

أكثر من عشرين دولة، وثلاث لغات لثلاث مناطق، ومجموعة من الاختصاصات الأكاديميّة التي تتراوح بين الاقتصاد وعلم الأنتربولوجيا والتاريخ. أمّا الأمر الذي جعل في فترة ما بعد الحرب، هذا المقرّر الكثيف جدًا ممكن الدرس فهو الثقة التي نشأت آنذاك عند الأساتذة الذين أوكلت إليهم مهمّة وضع برامج دراسات الشرق الأوسط، واستخدام نظريّات تقدّم آفاقًا شاملة مثل تلك التي وضعها ليرنر. وعلى الرغم من أنّ دراسات الشرق الأوسط لم تحظَ باحترام المفكّرين الأكاديميّين ذوي المكانة المرموقة في الاختصاصات الأكاديميّة التقليديّة، إلاّ أنّ معنويّاتنا كانت مرتفعة كما كانت ثقتنا قويّة بما كنا نتعلّمه ولم يكن لدينا استعداد لارتكاب الأخطاء التي نقلها إلينا أساتذتنا.

أمّا المثال الثاني من الكتب التي رسم فيها المؤلّف معالم الشرق الأوسط في فترة الخمسينيات فهو كتاب **سياسة التغيير الاجتماعيّ في الشرق الأوسط وشمالي إفريقيا**، The Politics of Social Change in the Middle East and North the Africa، الذي صدر في برنستون سنة 1963 وكان من تأليف مانفرد هالبيرن Manfred Halpern، الذي عرض المنهج الذي اتّبعه في مقدّمة كتابه على النحو التالي:

> قلّما تتوقّف هذه الدراسة لتشرح بوضوح هيكليّة المنهج الذي تتّبعه في التحليل، أو لتفسّر المفاهيم والفرضيّات التي تكمن وراء نتائجها... وهذه الدراسة لا تعتمد فقط على حقائق موجودة.
>
> فهي لا تقول ببساطة بأنّ في الشرق الأوسط، مثلاً، أحزابًا سياسيّة قليلة، وبأنّ هناك كلامًا أكثر من الأفعال لإيجاد عدد منها، وبأنّه من السابق لأوانه تقدير ما يمكن لتلك الأحزاب أن تحقّقه. يتعمّق الكتاب أكثر ويسأل عن الدور الذي يجب على الأحزاب أن تلعبه إذا أرادت أن تكون فعّالة في خلق ثقافة سياسيّة جديدة في وسط التغيير الاجتماعيّ السريع...
>
> نحن هنا ندرس أوضاع 16 دولة واجهت مشاكل متشابهة في انتقالها من ماضٍ إسلاميّ إلى العصر الحديث.
>
> ويمكن للمنهجين التحليليّين اللذين يتبعهما الكتاب مساعدتنا في زيادة دقّة تفسيراتنا ومدى صلتها بالموضوع. لا يمكنها أن تعوّض عن جهلنا بالوقائع، وأغلب ما يُعرض هنا يرتكز على أمثلة مختارة أكثر من اعتماده على أدلّة كاملة. مع ذلك، فإنّ تلك الأمثلة مقصودة لنقدّم في كلّ حالة إيضاحات تقنعنا

> ومعلومات تدعم أيّ فرضيّة، لقد قُدّمت بناء على الافتراض بأنّ المزيد من البحث سيكشف المزيد من الأدلّة التي تعزّز الاثباتات ذاتها في دول أخرى من المنطقة[16].

اعتراف هالبيرن بأنّه يُسلّم جدلاً بأنّ اعتبار المنطقة في طور «الانتقال من ماضٍ إسلاميّ إلى عصر حديث» لا تقلّل الدرجة التي هو مستعدّ للوصول إليها من أجل استغلال المعلومات لتصوير شرق أوسط ينطبق مع نظرته إلى المستقبل. يصوّر إجماع المراقبين للشرق الأوسط، على أنّ المنطقة تعاني من غياب الطبقة الوسطى القادرة على قيادة المجتمع إلى العصر الحديث، وهي المشكلة التي عالجها ليرنر باكتشافه، من خلال الاستطلاع الذي قام به، درجات مختلفة من الأشخاص الذي يسيرون باتّجاه الحداثة كما يلي:

> يعود العقم الذي توصّل إليه بحثنا عن طبقات وسطى في المناطق المختلفة، إلى الخطأ في توقّعاتنا. لقد اعتمدنا نظرة ضيّقة جدًّا إلى الطبقة الوسطى... إذ أصبحت جميع مجالات الحياة في الشرق الأوسط يقودها أشخاص ذوو معرفة غير تقليديّة، كما أنّها تجتمع حول مجموعة من الموظّفين السياسيّين والمنظّمين، والإداريّين والخبراء من العسكريّين والمدنيّين[17].

ينضمّ هالبيرن، واضع نظريّات علم الاجتماع، إلى ليرنر المعتمد على التجربة العمليّة في علم الاجتماع، في الافتراض بأنّ عمليّة التطوير قائمة وأنّها تبحث لكي تُعرّف عن عناصر القيادة فيها. كلتا الجهتين نظرت إلى الانقلابات العسكريّة التي هزّت المنطقة في الخمسينيّات بتفاؤل حذر، لأنّهما كانتا واثقتين في اعتمادهما على مجموعات الضبّاط أو «الأشخاص المتحرّكين» بالنسبة إلى ليرنر أو على «طبقة الموظّفين الجديدة» بالنسبة إلى هالبيرن، لفتح الطريق باتّجاه الحداثة. أمّا حقيقة أنّ هذا الطريق أدّى إلى قيام دول ذات حكومات عسكريّة ظالمة فكان بمثابة مفاجأة محزنة.

ويتوافق هالبيرن أيضًا، مع ليرنر في تأكيد سوء طالع الإسلام:

> كلّما ظلّ المسلم على اعتقاده بأنّ النظرة الشموليّة المنـزّلة من الله في القرن السابع والتي كرّستها التقاليد فيما بعد، إنّما هي نظرة نهائيّة لا يمكن تطويرها فإنّه لن يستطيع درس العالم بطريقة مستقلّة وعلميّة من أجل وضع تصوّر للعالم المناسب له... قَدِم المسلم (على العكس من المسيحيّ) من عصر ساد

(16) المصدر السابق، ص. xii-xiii.

(17) المصدر السابق، ص. 51-52.

فيه الطغيان، والفوضى والجوع والموت، وكلّها أوجدت جوًّا ساعد على تعزيز العقيدة القائلة بأنّ الله هو الأقوى، وبأنّ الحياة تتألّف من سلسلة أحداث تمثّل أعاجيب من صنع الله لا علاقة لها بالسبب والنتيجة[18].

وبينما يشير هالبيرن إلى أنّ «الإصلاح والنهضة هما أمران قائمان في الشرق الأوسط»[19]، إلاّ أنّه لا يوضح ممّا يتألّفان. ويُركّز الفصل الثالث الذي خصّصه للإسلام المعاصر، على مواطن الفشل في الإسلام الإصلاحيّ، وعلى تفوّق القيادة العلمانيّة، وعلى تهديد التوتاليتاريّة الإسلاميّة الجديدة[20].

لذلك، عمد المحاضرون في دراسات الشرق الأوسط الذين جاؤوا بعد ليرنر وهالبيرن، في فترة الستّينيات إلى نقل فكرة أنّ اتّباع الغرب هو أمر محتوم. وهكذا، كانت مهمتنا كطلاّب (تمّ إعفائي، في الواقع، من هذا الجانب من المقرّر لأنّ اختصاصي كان يتعلّق بالفترة القروسطيّة) إيجاد وسائل لدراسة هذا التحوّل الهامّ والبحث عن الأشخاص والطرق التي تساعدهم في جعل هذا ممكنًا. وقد أوكلت هذه المهمّة نفسها اليوم إلى العناصر الإداريّة للاستعمار الجديد في العراق.

كما تمّ فهم الإسلام لدى الجميع تقريبًا، وفي أفضل الأحوال، على أنّه إحد الموروثات التاريخيّة التي كان لا بدّ لها أن تزول كإحدى مكوّنات «التقاليد».

وفي أسوأ الأحوال نُظر إلى الإسلام وكأنّه تهديد كافٍ بالشموليّة في كلتا الحالتين. لم يكن الإسلام موضوعًا مقبولاً للدراسة، إلاّ لدى المختصّين بالفترة القروسطيّة. لقد ساهم صرف النظر هذا عن أيّ نظرة إيجابيّة للإسلام المعاصر في النظريّات الموضوعة، وقلّة الكتب التي أصدرها عن الإسلام المعاصر المفكّرون الأكاديميّون المختصّون بين نهاية الحرب العالميّة الثانية والثورة الإيرانيّة التي قامت سنة 1979. من بين تلك الكتب كان هناك كتابان عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي كانت المثال الأبرز على الإسلام باعتباره موضوع تهديد.

البحث عن أشخاص شرق أوسطيّين يمكننا محبّتهم، لأنّهم يشبهوننا، كان بمثابة وضع غمامة على مؤسّسة دراسات الشرق الأوسط منذ البداية. فالمستشرقون الذين تكلّم عليهم سعيد والذين كانوا ينظرون من خلال منظور إيديولوجيّ، إلى بلاد مثيرة، أعادوا تجميع أنفسهم في أميركا بعد الحرب العالميّة الثانية ليقوموا بنقل صورة مختلفة لرجال متحرّكين. وبين

(18) المصدر السابق، ص. 33-34.

(19) المصدر السابق، ص. 34.

(20) المصدر السابق، الفصول 7-8.

تلك النظرتين الوهميّتين كانت هناك بدائل برهنت فيها بعد أنّها أكثر أهمّيّة. وكانت الأغلبيّة المتعلّقة بتقاليدها الدينيّة، في الوقت ذاته، مستعدّة للأخذ ببعض فضائل العالم الحديث، وكانت وراء ولادة الثورة الإيرانيّة، وعدد كبير من الحركات الإسلاميّة والأحزاب السياسيّة، وللأسف، وراء بن لادن. لكن بقي نشاط الإسلام الحركيّ في السنوات الأولى لدراسات الشرق الأوسط، مع بعض الاستثناءات، غير ملحوظ وخارج نطاق التحليل. كما أنّه ظلّ محيّرًا بطريقة مزعجة حتّى وقتنا الراهن.

إنّ الدور المضخّم الذي لعبته الحداثة في تفكير ما بعد الحرب، منبثق من فكرة أنّه كان محتّمًا على الرأسماليّة التي أطلقت على نفسها اسم «العالم الحر»، أن تتصارع مع الشيوعيّة على نطاق عالميّ، في تقديم طريق مختلفة للوصول إلى الحداثة. أمّا بالنسبة إلى الشرق الأوسط، فقد أظهرت القائمة المعدّة من قبل «هيئة تنسيق العمليّات» أنّ العالم الإسلاميّ، خلال الحرب الباردة، كان مسرحًا للصراعات المادّيّة والروحيّة. فقد نقل جون س. كامبيل John C. Campbell في كتابه «**الدفاع عن الشرق الأوسط: مشاكل السياسة الأميركيّة**». Defense of the Middle East: Problems of American Policy الذي نشر عام 1958، هذا الدرس إلى طلاّب دراسات الشرق الأوسط[21]. فكامبيل كان رئيس الدراسات السياسيّة للمجلس المختصّ بالعلاقات الخارجيّة، وهي مؤسّسة محترمة في نيويورك لطالما اقترنت بالتقييمات الليبراليّة، والواعية بالمشاكل الدوليّة. ويعكس كتابه المشاورات بين مجموعة الدراسات التابعة للمجلس التي ضمّت تقريبًا كلّ الرعيل الأوّل المختصّ بالعلوم السياسيّة المتعلّقة بالشرق الأوسط في أميركا.

يشمل نطاق البحث عند كامبيل، كما عند ليرنر وهالبرن، كلّ الشرق الأوسط، إلاّ أنّ التركيز كان على مواجهة الإمبرياليّة السوفياتيّة، وكانت الحداثة مفترضة لكن لم يتمّ التشديد عليها: «يبقى أنّ همّ كلّ دولة من دول الشرق الأوسط الذي كان يلحّ عليها جميعًا هو: الحافز لبناء مجتمع جديد، ولأخذ مكانتها في العالم الحديث، من دون أن تصبح أدوات في أيدي الآخرين أو من دون أن تفقد هويّتها الوطنيّة والثقافيّة في تلك العمليّة»[22]. وكانت نظرة كامبيل إلى الإسلام مرتبطة، بشكل مشابه، بفكرته الأساسيّة:

(21) John C. Campbell, *Defense of the Middle East: Problems of American Policy*, (New York : Harper, 1958).

(22) المصدر السابق، ص. 367.

بالتأكيد ليس بالإمكان الاعتماد على الإسلام ليكون الحاجز (أمام التوسّع السوفياتيّ). لم يتمّ إثبات نظريّة أنّه لا يمكن للشيوعيّة ولنفوذ الاتّحاد السوفياتيّ الدخول إلى العالم الإسلاميّ لأنّهما يمثّلان المادّيّة والإلحاد. فعلاً إنّ الدين يحتلّ مكانة مهمّة في مجتمع الشرق الأوسط. إنّه يلوّن المواقف الشعبيّة والرسميّة. لكنّه لا يبني مناعة تامّة ضدّ الفيروسات السياسيّة مثل الفاشيّة أو الشيوعيّة. فللنظريّة الشيوعيّة ما يوازيها بشكل سطحيّ، في العقيدة الإسلاميّة، فالوعد بحياة مادّيّة أفضل لا يتعارض مع تلك العقيدة. الأهمّ من كلّ ذلك، ظهر أثر العالم الحديث على الإسلام من خلال اتّجاهين أساسيّين: عدم قدرة العقائد والمؤسّسات التقليديّة على الحفاظ على ولاء القادة الفكريّين والجيل الجديد المصمّم على إيجاد السبيل للخروج من التخلّف المادّيّ، وثانيًا ردّة الفعل السلبيّة ضدّ الغرب، التي كانت غالبًا ما تعزّز حسّ الولاء للإسلام شكّلت، في كثير من الأحيان، نوعًا من التعاطف مع أيّ نظريّة أو قوّة سياسيّة معادية للغرب[23].

وعلى الرغم من نظرتها الضيّقة، تنضمّ الكتب الثلاثة التي تحدّثنا عنها سابقًا، مع مجموعة قليلة من الكتب الأخرى، بما فيها كتاب برنارد لويس **صعود تركيّا الحديثة** وكتاب **القافلة** لكارلتون كوون لتشكّل إنجازًا فكريًّا مهمًّا. لقد وضعت النظريّات والتعميمات الكبيرة والمتحيّزة التي عبّروا عنها الأساس لمؤسّسة دراسات الشرق الأوسط التي كان من الممكن أن تتعثّر من دونها. والتصفيق لروح المغامرة والشجاعة التي أظهرها مؤسّسو هذا الحقل من الدراسة، لا يمكنه إخفاء محدوديّة وعدم واقعيّة بعض الأفكار التي تحدّثوا عنها والتي لا تزال تشوّه الفهم الأميركيّ للعالم الإسلاميّ حتّى يومنا هذا.

قُدمًا إلى بغداد

مرّت حوالى أربعة عقود منذ نشر هذه الرؤى النظريّة، بدأت فيها وانتهت حروب وثورات، وأزمات نفطيّة، وعمليّات سلام، وتفجيرات إرهابيّة وانتفاضات، وكانت كلّها أحداثاً دراماتيكيّة صدمت اختصاصيّي الشرق الأوسط من الأكاديميّين والسياسيّين على

[23] المصدر السابق، ص. 298.

حدّ سواء، وأظهرت في أغلب الأحيان أخطاء التنبّؤات التي وضعوها إثر الأزمة السابقة. لا يمكن أحدًا أن يبرهن أنّهم أصابوا أكثر ممّا أخطأوا. فبعض الأفكار التي فجّرها مارتن كرايمر في كتابه **أبراج عاجيّة على الرمال** أصابت الهدف. ثمّ أنّ هؤلاء المفكّرين الأكاديميّين في فترة الثمانينيّات الذين رأوا (على صواب) في الإسلام السياسيّ طريقًا موعودًا لتحقيق الديمقراطيّة، فشلوا في التنبّؤ بقدرة الإرهاب الدينيّ. ولم يقدر هؤلاء الذين نظروا (وكانوا محقّين أيضاً) إلى صعود «المجتمع المدني» كبشير لنشوء التطوّر الليبراليّ، أهمّيّة الاضطهاد الذي تمارسه الحكومات العسكريّة. إنّ ما لم يذكره كرايمر هو فشل أغلبيّة التنبّؤات حول الشرق الأوسط في النصف الثاني من القرن العشرين. بما فيها تلك التي تصوّرت حلول السلام والازدهار في كلّ المنطقة من جراء المفاوضات الإسرائيليّة - الفلسطينيّة، وتلك التي هلّلت لخروج العامل الدينيّ من نطاق العلاقات العامّة، وتلك التي تنبّأت بالاستقبال الحماسيّ للقوات الإميركيّة في العراق.

أمّا الطريقة الفعّالة الوحيدة، من وجهة نظر كرايمر، لمعالجة الفشل في القيام بالتنبّؤات الصحيحة، فتكمن في سحب التمويل الحكوميّ من برامج دراسات الشرق الأوسط، وإعطاء اهتمام أكبر - إذا أمكن ذلك - للتنبّؤات التي تقوم بها مجموعة المفكّرين الذين ينتمون إلى المؤسّسة التي نشرت له كتابه، وهي مؤسّسة واشنطن لسياسة الشرق الأوسط Washington Institute For Near East Policy (WINEP): إلى ماذا يمكن أن يؤدّي ذلك بالنسبة إلى الإسلام؟ يتضمّن أحد التقارير الصادرة عن تلك المؤسّسة وهو «تقرير منتدى السياسة الخاصة» الصادر بتاريخ 10 نيسان (أبريل) 2003، قولاً لدانيل بايبس Daniel Pipes وهو زميل كرايمر وأستاذه، ما يلي: «إذا كان الإسلام العسكريّ هو المشكلة، فإنّ الإسلام المعتدل هو الحلّ». لا يواجه العالم صدام حضارات، إنّما يواجه صراعًا بين المسلمين المعتدلين والمتطرّفين... لقد حان الوقت لواشنطن لكيّ تشجّع التطوّر نحو الديمقراطيّة إنّما بخطوات تدريجيّة صغيرة. هذا يعني بناء مجتمعات مدنيّة يسود فيها حكم القانون، وحرّيّة التعبير، وتنشأ فيها المجالس التشريعيّة، وتجري فيها الانتخابات المحلّيّة، بالإضافة إلى أمور أخرى[24]. هناك شكّ في أنّ هذه التوصيات تشبه المواقف المتفائلة تجاه الإسلام المعتدل والمجتمع المدنيّ التي

(24) Shoshanah Haberman, ed., "«Special Policy Forum Report: *Combating Ideology of Radical* Islam», The Washington Institute of Near East Policy, Policy Watch 746, April 10, 2003. أشكر براك برافي لتوجيه اهتمامي نحو هذا التقرير.

هاجمها كرايمر في كتابه، ووصفها بأنّها مواقف تبريريّة وساذجة.

يشير الفشل في توصّل الخبراء، من أساتذة دراسات الشرق الأوسط أو من أمثال مارتن كرايمر ودانييل بايبس، إلى تنبّؤات أكثر دقّة ومصداقيّة، إلى مغالطات أساسيّة كامنة في صلب المشروع. ومن المؤكّد، أنّ التفسيرات الأخرى لفشل التكهّنات لها جاذبيّتها. فالبعض يعتقد أنّه تمّت إعاقة كلّ الاحتمالات الناجحة بواسطة فشل الحكومات الأميركيّة المتتالية في إعطاء الدعم الكامل لتحقيق الآمال الفلسطينيّة، ولفرض التحرّر على الملوك والقادة الديكتاتوريّين. كان بالإمكان لهذه الدروب التي لم يتمّ السير عليها - أو بتعبير عمليّ أكثر لم تكن أكثر من مجرّد أحلام - أن تجعل سياسة الشرق الأوسط أكثر قدرة على التنبّؤ. كان تطبيق اشتراكيّة الثروة النفطيّة على كلّ بلدان العالم الإسلاميّ وتفضيل صرفها على تحسين ظروف الحياة في البلدان الفقيرة بالبترول كما في البلدان الغنيّة به، بدلاً من هدر المليارات منها في شراء الأسلحة، سيساعد أيضًا. لكنّ البكاء على الفرص الضائعة لا يساعد في حلّ المشكلة أو في محاولة فهم العالم الذي نعيش فيه اليوم.

السؤال هو ما إذا كنا مستعدّين للتخلّي عن الافتراضات التي وضعت في الخمسينيّات أو سنستمر في التفتيش إلى الأبد، عن أشخاص مستعدّين للتحرّك وقادرين على إعادة تركيب العالم الإسلاميّ على النحو الذي يشبهنا. إنّ ما كتب منذ 11 أيلول(سبتمبر) 2001 غير مشجّع. فثمّة صعوبة اليوم كما كان الأمر في السبعينيّات في إيجاد نقطة تقاطع بين السياسة الأميركيّة والنظرة العالميّة للعشرات، بل المئات، كي لا نقول الملايين من المسلمين الذين يريدون من حكوماتهم ومؤسّساتهم الاجتماعيّة الرئيسيّة أن تعكس النظام الأخلاقيّ والسياسيّ الإسلاميّ. لم تنتج هذه الفجوة من جرّاء كتابات صدرت عن مسلمين يصفون ويدعمون هذا النوع من النظام أو ذاك، وثمّة حشد منها. ولم يعد المفكّرون الأكاديميّون المسلمون غير متنبّهين للشؤون الإسلاميّة كما كانوا قبل الثورة الإيرانيّة. تصدر الكتب التي تقدّم نظرة جديدة عن الإسلام - بما فيها هذا الكتاب- كلّ شهر. وتكمن المشكلة في تنسيق هذا الكمّ الهائل من المعلومات عن الإسلام مع وجهات النظر التي يعتمدها الأشخاص الذين يرسمون السياسات الحكوميّة. لا يزال المجتمع السياسيّ والمفكّرون الأكاديميّون على أطرافه، يستبعدون الآراء البديلة للحداثة من خارج المنظور الغربيّ، والتي يمكن أن تناسب المنظور الإسلاميّ. إنّهم في أسوأ الأحوال، يفترضون أنّ السياسة الإسلاميّة عدوٌّ خبيثٌ، ومتمكّن، ويناقشون الاستراتيجيّات الأفضل لإبقاء المسلمين تحت السيطرة بينما يتذمّرون ويسألون «لماذا يكرهوننا»؟ في أفضل الأحوال،

يقرّون بضرورة تفهّم عادات الثقافات المحليّة، وحتّى تفهّم الإسلام المعتدل، من دون أن يجدوا طريقة لوضع ذلك التفهّم موضع التطبيق.

لقد بدأت دراسات الشرق الأوسط، كما رأينا، في ظلّ الحرب الباردة. وتضمّن زمن مولدها تفويضًا للبحث عن طرق لإقناع المسلمين بالسير في طريق العالم الحرّ إلى الحداثة بدلاً من اتّخاذ خيار الديكتاتوريّة المعروض عليهم من قبل الشيوعيّين. في الحقيقة، أدّى اتّباع طريق العالم الحرّ إلى نشوء ديكتاتوريّات توازي سوء تلك الناتجة عن الشيوعيّة كما أظهرتُ في الفصول السابقة، وهي نتيجة لممارسات انظمة سياسية مغلقة - لم تُضعف التفويض الاميركي رغم ذلك، لأنّ الهدف الأساسيّ كان هزيمة الشيوعيّة، وليس إنقاذ العالم الإسلاميّ.

وعلى الرغم من الاضطرابات التي هزّت المنطقة منذ عام 1979، لم يتغيّر التفويض الذي أُعطي عام 1957 كثيرًا. ذهب الشيوعيّون، لكنّنا لا نزال نسأل كيف يمكننا إقناع المسلمين باتّباع النموذج الغربيّ للحداثة. مع غياب النموذج الاشتراكيّ المنافس للحداثة، ليس البديل اليوم هو «عدم التحوّل إلى الشيوعيّة» إنّما التحوّل إلى «دولة فاشلة» أو حتّى «دولة مارقة». بينما تضمّن الفكر السائد أيّام الحرب الباردة خيارًا بين نماذج الحداثة. أمّا حداثة ما بعد الحرب الباردة فتقدّم الفقر، والفوضى، والجهل في استخدام الحاسوب كبديل أوحد. كما يظهر أنّ الأوساط السياسيّة الأميركيّة غير قادرة على تخيّل نموذج إسلاميّ للحداثة. وممّا يثير السخرية، أنّ الحداثة التي ظهرت في اليابان بعد خمس سنوات من الاحتلال الأميركيّ كانت ذات صفات يابانيّة بحتة. ولوهلة بسيطة، في ذروة الازدهار الاقتصاديّ في اليابان، فكّر بعض الأميركيّين أنّها من الممكن أن تكون حداثة متفوّقة عليهم. غير أنّه يبدو أنّ ولاء هؤلاء الذين قدّموا احتلال اليابان كنموذج لعراق ما بعد الحرب، كانت في مخيّلتهم لعبة البيسبول، وهالوكيتي Hello kitty وهؤلاء الذين يتقمّصون شخصيّة ألفيس بريسلي Elvis Presley أكثر من تصوّرهم نساء محجّبات وملالي معمّمين. إنّ الشعور الغربيّ الانتصاريّ يضع غشاوة على فهمنا للإسلام الآن كما وضع غشاوة على فهمنا لليابان آنذاك. علاوة على ذلك، إنّ عدم قدرتنا تصوّر أيّ مستقبل إيجابيّ بديل للمنطقة التي أصبح مستقبلها أكثر فأكثر في أيدي الأميركيّين، تحتّم إحياء اتّهامات المسلمين بالإمبرياليّة. إنّنا، مثل المبشّرين السابقين، نريد من المسلمين أن يحبّونا، ليس فقط من أجل ما يمكن أن نقدّمه من تطوّر تكنولوجيّ لمجتمعهم، لكن فقط لأنفسنا - من أجل قيمنا. إلاّ أنّنا نرفض تأييد فكرة أن نحبّهم من أجل قيمهم هم.

لقد كتب جون س. كامبيل سنة 1958 ملاحظة ظلّت لافتة بعد أربعة عقود لاحقة:

> يجب أن نبذل مجهودًا قد يبدو غير ضروريّ، في إقناع الناس، الذين يجب أن يعرفوا ذلك ممّا يلاحظونه، بأنّ الإمبرياليّة الغربيّة قوّة زائلة وميّتة، علينا أن نعلن، مرّات عديدة، التزامنا بمبادئ السيادة الوطنيّة وعدم التدخّل في شؤون الغير الداخليّة، وتهنئة هؤلاء الذين يعتمدون تلك المبادئ كحلّ للمشاكل الدوليّة[25].

ظهرت نسخة معاصرة تعكس الشعور ذاته في نصيحة قدّمها جون براون John Brown وهو ديبلوماسيّ أميركيّ محنّك له آراء تبنّاها خيرة من الديبلوماسيّين الرفيعي المستوى والمختصّين بالعلاقات العامّة، حيث حثّ على المزيد من الاستثمار الحكوميّ في الديبلوماسيّة العامّة:

> يمكن وسائل الديبلوماسيّة العامّة، إذا ما استخدمت في الحرب على الإرهاب، مثلاً، أن يكون لها أثر كبير في العالم الإسلاميّ. أوّلاً، يمكن لحملة معلومات صادقة ودقيقة، إذا كانت مقنعة وذات مصداقيّة، أن تصحّح مفهوم السياسة والنوايا الأميركيّة...
>
> أخيرًا، آخذين بعين الاعتبار، الجهل بالثقافة الأميركيّة ومساواتها بالعنف والإباحيّة، يجب أن يكون هناك دور للنشاطات الثقافيّة الجادّة، وليس الوقورة، المتعلّقة بالولايات المتّحدة الأميركيّة التي يمكنها أن تستقطب الجمهور المسلم، وخصوصًا جمهور الشباب[26].

يحافظ التحذير الذي تضمّنته اللائحة الصادرة عام 1957 عن «هيئة تنسيق العمليّات» المتعلّق بالأثر السلبيّ للتكنولوجيا والغرب على الدول الإسلاميّة، على أهميّته. ليست التكنولوجيا هي المشكلة. لا توجد هناك مجموعة أكثر اجتهادًا من مجاهدي أسامة بن لادن في استخدام الإمكانيّات المتوفّرة لديهم من وسائل إعلام حديثة. تكمن المشكلة في افتراض أنّ التكنولوجيا والممارسات الاجتماعيّة والحكوميّة تأتي ضمن رزمة واحدة. في هذا المجال، أدّى الإحباط الذي نتج عن محاولة «بيع» أميركا للعالم الإسلاميّ عبر عقود، إلى وعي أكبر لرفض المسلمين شراء هذه البضاعة.

---

(25) Campbell, p.p. 361-2.

(26) John Brown, «The Purposes and Cros-Purposes of American Public Diplomacy», p. 6. *www. unc.edu/depts archives - rdl/ 2002-07-09/ brown - pubdipl/brown - pubdipl/html.*

> الولايات المتّحدة الأميركيّة هي دولة، وليست سلعة أو حدثًا إخباريًّا أو فيلمًا سينمائيًّا، ويجب على حكومتها وشعبها أن يقدّموا أنفسهم في الخارج بطريقة جدّيّة من أجل المحافظة على نفوذهم في الساحة الدوليّة والعمل على توسيعه. **حتّى مع وجود الاتّصالات العالميّة و«الأمركة»، ستبقى للدول الأخرى ثقافاتها المميّزة وأساليبها في النظر إلى الحقيقة. ومن أجل استمرارنا الوطنيّ في عصر الإرهاب، لا نستطيع أن نفكّر بأنّ الآخرين سيصبحون في المحصّلة النهائيّة مثلنا لدرجة أنّه لا توجد لدينا الحاجة إلى إقناعهم والتفاوض معهم عبر القنوات الديبلوماسيّة.** [التشديد من عندنا][27]

إنّما لا يزال ينقص هذا الاعتراف المفيد «بالثقافات الأخرى والطرق في النظر إلى الحقيقة»، والسؤال عمّا إذا كان هناك أيّة فضيلة في تلك الطرق الأخرى في النظر إلى الحقيقة. بإيجاز كلّي، هل اتّهام المسلمين بأنّ الغرب معاد للإسلام صحيح؟ وإذا كان صحيحًا هل على الغرب فعل شيء من أجل ذلك؟ أو أنّ على المسلمين كظم غيظهم وتحمّل هذه العدائيّة من أجل الحصول على البضائع الغربيّة التي يريدونها إن تكنولوجيّة أو إيديولوجيّة أو اقتصاديّة؟

تُشجّع تلك التصريحات التي يُطلقها مسؤولون حكوميّون، مثل رئيس الإستخبارات الأميركيّة المركزيّة CIA السابق جيمس وولزي James Woolsey الذي تبنّى فكرة أنّ الحرب على الإرهاب هي الحرب العالميّة الرابعة – الحرب الباردة كانت الحرب العالميّة الثالثة – المسلمين على الشعور بأنّهم جماعيًّا، هدف للغضب الأميركيّ:

> من الواضح، أنّ الحرب على الإرهاب لن تنتهي إلاّ إذا غيّرنا وجه الشرق الأوسط، وهو الشيء الذي بدأنا بفعله الآن في العراق. هذا هدف بعيد، لكنّه ليس أبعد من الأهداف التي سبق وحقّقناها في الحروب العالميّة السابقة. يجب أن يحدث التغيير في هذا الجزء الوحيد من العالم الذي، تاريخيًّا، لم يعرف الديمقراطيّة والذي كانت له ردّات فعل سلبيّة ضدّ أيّ تدخّل خارجيّ – وهو الشرق الأوسط العربيّ.
>
> يتوجّب على صدّام حسين وحكّام العائلة السعوديّة المالكة المستبدّين والإرهابيّين على حدّ سواء، أن يدركوا الآن أنّه للمرّة الرابعة منذ 100 سنة أن

[27] المصدر السابق، ص. 8.

أميركا قد استيقظت. إنّ دولتنا تزحف الآن. لم نختر هذه الحرب بل فرضها علينا البعثيّون الفاشيّون. ومن المسلمين الشيعة والسنّة. وبما أنّنا نزحف هنالك طريقة واحدة يمكننا بها فعل ذلك. إنّها الطريقة التي انتصرنا بها في الحرب العالميّة الأولى ونحن نحارب من أجل نقاط الرئيس ويلسون WILSON الأربع عشرة. إنّها الطريقة التي انتصرنا بها في الحرب العالميّة الثانيّة، عندما حاربنا من أجل شرعة تشرتشل وروزفلت الأطلسيّة. إنّها الطريقة التي انتصرنا بها في الحرب العالميّة الثالثة عندما قاتلنا من أجل الأفكار النبيلة التي عبّر عنها الرئيس ريغان والمهمّ أكثر، التي عبّر عنها أوّلاً الرئيس ترومن.

إنّ هذه الحرب، مثل الحروب التي سبقتها، ليست حربًا نشّنها ضدّهم. إنّها ليست حربًا بين دول. إنّها حرب الحرّيّة ضدّ الطغيان»[28].

إنّ تحريف التاريخ الذي تضمّنته هذه الفقرات القليلة – وهي للأسف الاستثناء من لائحة الرؤساء الأميركيّين الشجعان الذين حاربوا الشيوعيّة وهم الرئيس أيزنهاور، وكينيدي وجونسون ونيكسون وكارتر وهم جميعًا حاربوا التوسّع الشيوعيّ – يرمز إلى الدرجة التي أصبحت تتغلّب بها الإيديولوجيّة على المنطق في الأوساط السياسيّة الأميركيّة. لم يحارب الأميركيّون في الحرب العالميّة الأولى من أجل نقاط ويلسون الأربع عشرة. لقد تمّ إعلان تلك النقاط بعد شهرين من انتهاء الحرب. ولم يدخل الأميركيّون الحرب العالميّة الثانيّة من أجل شرعة الأطلسي. لم يذكر الميثاق الذي تمّ توقيعه بين روزفلت وتشرشل قبل أربعة أشهر من واقعة بيرل هاربور، اليابان أو حتّى أميركا كدولة مشاركة في الحرب. والأهمّ من ذلك، إنّ النقاط الأربع عشرة وشرعة الأطلسي أعلنتا، كما نصّت عليه الشرعة الثانية، «حقّ كلّ الشعوب في اختيار الحكم الذي يختارون العيش في ظلّه». ومع الأيّام، بدأ احترام هذا الحقّ يتراجع أمام الطموح الإمبرياليّ. سيطرت فرنسا وبريطانيا العظمى على الشرق الأوسط بعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى، وتضمّنت لائحة الدول التي وقّعت على إعلان الأمم المتّحدة سنة 1942 الذي كان يشمل شرعة الأطلسيّ، دولاً مثل بريطانيا العظمى، وبلجيكا، وهولندا التي لم يكن لها أيّة نيّة بإخلاء مستعمراتها بعد انتهاء الحرب.

لقد أدّى هذا الخطأ التاريخيّ الذي ارتكبته الدول الإمبرياليّة في عدم تطبيق المبادئ التي

[28] خطاب ألقي في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس في 2 نيسان 2003. وجرى إعداده وتوزيعه بواسطة Global Viewpoint on April 3, 2003, تحت عنوان «هذه هي الحرب العالميّة الرابعة» «This is World War IV»

كان من المفترض أن تكون قد قامت الحربان العالميتان الاوليان من أجلها، بالمؤرخ وولزي Woolsey إلى التوصّل إلى هذه النتيجة الحمقاء: «يجب أن يحدث التغيير في هذا الجزء الوحيد من العالم الذي لم يعرف تاريخيًّا، الديمقراطيّة». ويشير وولزي بقوله «التدخّل الخارجيّ» إلى شيء غير الذي كانت له ردّات فعل سلبيّة لأيّ تدخّل خارجيّ - وهو الشرق الأوسط العربيّ. هل من الممكن أن يكون ولزي يشير بقوله «التدخّل الخارجيّ» إلى شيء غير الإحتلال الإمبرياليّ والتلاعب بالآخرين؟ هل يعتقد حقًّا أنّه من الخطأ أن يكون لشعوب الشرق الأوسط «ردّ الفعل الغاضب» هذا تجاه عدم الوفاء بالوعود التي قُطعت خلال الحرب؟ يبقى أن نأمل أن تكون تصريحاته غير مكترثة، بالطريقة ذاتها التي كانت عليها الكثير من التصريحات التي أطلقها القادة الأميركيّون، والتي أهانت شعوب الشرق الأوسط والجماهير المسلمة.

يتابع وولزي، ليتوّج مصداقيّته الواضحة على الإمبرياليّة وبطريقة تتجاهل النفاق الذي تمثّله بالنسبة إلى المبادئ التي يقول إنّه يناصرها، فيعدّد أعداءنا في الحرب العالميّة الرابعة: من جهّة، هناك «صدّام حسين» وحكّام العائلة المالكة السعوديّة المستبدّون، والإرهابيّون»، ومن جهّة ثانية هناك «البعثيّون الفاشيّون» والمسلمون الشيعة والسنّة». من هو الفريق الذي تركه؟ أوّلاً، الحكومات المدعومة من الولايات المتّحدة مثل التي في الجزائر ومصر وتونس وتركيّا التي تستعمل القوّة العسكريّة من أجل إبعاد مشاركة الناشطين الإسلاميّين الذين يسعون إلى استخدام النظام الانتخابيّ عن المشاركة السياسيّة. ثانيًا: «المفكّرون الذين يتكلّمون اللّغة الإنكليزيّة ذوو الثقافة الغربيّة» والذين تمّ ذكرهم عام 1957 على أنّهم المحاورون المفضّلون لدى الديبلوماسيّين الأميركيّين والذين دفعوا إلى الشهرة - غالبًا بعد أن يكونوا قد أمضوا عقودًا كمهاجرين في الولايات المتّحدة - ليصبحوا الآباء المؤسّسين المحتملين للديمقراطيّة في الشرق الأوسط بعد هزيمة العراق عام 2003. لا يستطيع أيّ مسلم أن يكون متأكّدًا ممّا يعنيه ولزي أو أيّ رسميّ آخر بالعقليّة ذاتها عندما يستخدم كلمة «إسلاميّ»، ولكن لا يتطلّب الأمر تفكيرًا مشكّكًا ليخمّن أنّ الولايات المتّحدة مستعدّة اليوم أكثر ممّا كانت عليه عندما قام الثوّار المسلمون بخلع الشاه الطاغية في إيران عام 1979، بقبول الطريق الإسلاميّة إلى الحداثة.

إذا أردنا الإشارة إلى وجهات نظر أكثر تعدّديّة وأقلّ تصلّبًا يمكننا أن نذكر الوثيقة الصادرة عن الأمم المتّحدة بعنوان **تقرير التنمية الإنسانيّة العربيّة للعام 2002**. فقد حظي هذا التقرير بدعاية واسعة ومُستحقّة لتقييمه الصريح لأحوال العالم العربيّ حيث صَوّر الركود والانعزال المستمرّ للمشهد الثقافيّ والتعليميّ العربيّ. كتبت هذه الوثيقة مجموعة من المفكّرين العرب

وليس مجموعة من الرسميّين الأميركيّين. وإصداره عن الأمم المتّحدة يبعده أكثر عن أجواء صُنّاع السياسة الأميركيّة. ومع أنّه، من دون شكّ، له صبغة علمانيّة، إلاّ أنّه يُشير إلى الوعي بأنّ شرائح كبرى في العالم العربيّ تنظر إلى السياسة والمجتمع من منظور دينيّ، وبأنّ تغيير هذا المنظور ليس ممكنًا. يبدأ التقرير بعرض فظّ، ولكن بصيغة ملطّفة، للمشكلة:

> تكشف المقارنة بين المنطقة العربيّة ومناطق أخرى في العالم النامي عن تقدّم خطى المشاركة السياسيّة في تلك المناطق أكثر منها في البلدان العربيّة. إنّ هذا القصور في الحرّيّة يضعف التنمية الإنسانيّة ويشكّل أحد أكثر مظاهر تخلّف التنمية السياسيّة إيلامًا. وبينما تنصّ الدساتير والقوانين والتصريحات الحكوميّة على قبول الديمقراطيّة وحقوق الإنسان بحكم القانون، فإنّ التطبيق الفعليّ لها يهمل أو يجري إغفاله عمدًا في أحيان عديدة.
>
> وفي حالات كثيرة، يتّسم نمط الحكم بوجود جهاز تنفيذيّ قويّ يسيطر على جميع أجهزة الدولة، وسط غياب لشبكة متينة من علاقات الضبط والمساءلة. فالديموقراطيّة التمثيليّة حيث وجدت، ليست دائمًا حقيقيّة. وغالبًا ما تُلجم حرّيّات التعبير والتنظيم، وتغيب المعايير الحديثة للشرعيّة[29].

تأتي الإشارة إلى الإسلام بصورة غير مباشرة في قسم تحت عنوان «ثقافة وانفتاح»:

> الثقافة والقيم هما روح التنمية. فهما توفّران زخمًا لها وتيسّران الوسائل اللاّزمة لتعزيزها. وتحدّدان تصوّر الناس لأغراضها وغاياتها. إضافة إلى ذلك فإنّهما تساعدان على تشكيل آمال الناس ومخاوفهم وطموحاتهم ومواقفهم وأفعالهم اليوميّة، وتشكّلان مُثل الناس وتلهمان أحلامهم في حياة فاضلة لهم ولأجيالهم القادمة. ويدور في البلدان كثير من الجدل حول ما إذا كانت الثقافة والقيم السائدة تعزّزان أو تعرقلان التنمية. ومن المهمّ التأكيد على أنّ القيم في نهاية المطاف، ليست خادمة للتنمية، لكنّها نبعها الفيّاض...
>
> ... ولا تستطيع الحكومات – العربيّة أو غيرها – تقنين قيم شعوبها بمراسيم تُصدرها. وفي الحقيقة فإنّ الحكومات وأفعالها تتشكّل جزئيًّا بالثقافة والقيم الوطنيّة.
>
> وربّما تختلف الثقافة والقيم العربيّة التقليديّة في بعض أوجهها، مع ثقافة العالم

---

[29] نادر الفرجاني وآخرون، **تقرير التنمية الإنسانيّة العربيّة للعام 2002** (برنامج الأمم المتّحدة والصندوق العربيّ للإنماء الاقتصاديّ والاجتماعيّ)، ص. 2.

المتعولم وقيمه. ومع ازدياد التشابك والتبادل بين أقطار العالم وحضاراته المختلفة، يوفّر الانفتاح والتواصل البنّاء فرصة للبلدان العربيّة كي تساهم في العولمة والإفادة منها. وللديمقراطيّة دور في عمليّة التوفيق بين الثقافة التقليديّة والحداثة العالميّة. فنظرًا لأنّ لدى الناس المختلفين أفضليّات مختلفة، حيث قد يرحّب البعض بالتأثيرات العالميّة، وبينما قد يمقت البعض الآخر أثرها المتفشّي، فإنّ المواطنين يستطيعون في إطار ديمقراطيّ أن يقرّروا كيف يحقّقون التغيّرات الثقافيّة وكيف يؤثّرون فيها، آخذين في الاعتبار تنوّع الآراء وتحقيق توازن بين الحرّيّة الفرديّة والأفضليّات الشعبيّة في الاختيار بين البدائل[30].

بعد نصف قرن من مساهمة دانيل ليرنر في وضع نظريّة التحديث في قلب دراسات الشرق الأوسط، أعلن المفكّران العربيّان البارزان اللّذان أسهما في تلك الدراسة، وقد كان واحد منهما على الأقلّ أحد أولاد «الرجال المستعدّين للتحرّك» الذين تحدّث عنهم ليرنر سنة 1950، بوضوح وأدب، أنّهما بصفتهما «متحدّثين» باسم مجتمعهما لا يوافقان ليرنر على افتراضه الأساسيّ. إنّ «ما هو الغرب عليه ويسعى الشرق الأوسط لأن يكونه» متسترًا تحت وشاح «الثقافة والقيم» الخفيّ، استعاد الإسلام مكانه على طاولة المفاوضات. السؤال هو هل غرور ليرنر «بأنّ النموذج الغربيّ للتحديث هو أساس مفروض علينا من قبل الافتراضات الضمنيّة والأهداف المعلنة التي تصدر عن المتحدّثين باسم الشرق الأوسط» سيبقى مسيطرًا في الأوساط السياسيّة والتعليميّة الأميركيّة. من جهّة، كان أمرًا دالا أثبت الأميركيّون سنة 1950 بأنّ حاجات شعوب الشرق الأوسط - الذين من المفترض أن يصبحوا مثلنا - عليها أن تسيطر على أبحاث الأميركيّين. في المقابل،ليس أمامنا سوى أن نقترح على الأميركيّين المحافظة على رباطة جأشهم إذا ما اختار سكّان دولة شرق أوسطيّة أو مسلمة أن تكون لهم حكومة تطبّق الشريعة والقيم الإسلاميّة.

حوار

ربّما يبدو أنّنا تهنا عن سياق الجدل، لكنّ الأمر ليس كذلك، ودعوني أعلنه بوضوح. لقد بحث المبشّرون الأميركيّون في الشرق الأوسط، قبل الحرب العالميّة الثانية، عن نفوس

(30) المصدر السابق، ص. 8.

لينقذوها. لكنّهم لم يستطيعوا إنقاذها، في الغالب، لأنّ القوانين المحلّيّة كانت تمنع تحوّل المسلمين عن ديانتهم، إلاّ أنّهم كانوا على الأقلّ قادرين على منحهم المحبّة المسيحيّة، والأمل في أن تكون تلك المحبّة متبادلة.

بعد الحرب، تجاهل مؤسّسو دراسات الشرق الأوسط التوصيات التي ترشدهم إلى التركيز على الإسلام المعاصر ووجّهوا اهتمامهم، بدل ذلك، إلى الشرق أوسطيّين الذين يحاولون التصرّف مثل الغربيّين. لم يكن هناك الكثير منهم كما لم يكن هناك الكثير من المتحوّلين عن الإسلام، لكنّ الاعتقاد بأنّ هذه القلّة ستكون قياديّة في إدخال الحداثة الغربيّة إلى المنطقة، فكان راسخًا. لقد آمن هؤلاء المؤسّسون، بكلّ قناعة، بأنّ الشرق أوسطيّين - في الواقع كل الشعوب التي تقع خارج العالم الغربيّ - أرادوا مجتمعاتهم أن تكون على صورة المجتمعات الغربيّة.

أصبح الأشخاص الذين دعمناهم على أساس أن يكونوا وسطاء لإدخال الحداثة الغربيّة، طغاةً وصارت مجتمعاتهم دول بوليسيّة. إنّ نظرة أعمق إلى الثقافة السياسيّة الإسلاميّة كانت ستحذّرنا من ذلك، لكنّنا كنّا مفتونين بهؤلاء الرجال المستعدّين للتحرّك. وعلى الرغم من شعورنا بخيبة الأمل بأنّهم لم يتصرّفوا كما تنبّأ واضعو النظريّات، فإنّنا لم نتخلّ عنهم.

برهنت الثورة الإيرانيّة على أنّها كانت الأكثر إرهاقًا لنا. لقد أحببنا الشاه وأحبّنا هو بالمقابل. لكنّه كان طاغية، وأراد رعاياه الحصول على صوت في الحكم. وبما انّه كان ينقصنا فهم أصّح للإسلام، لم نستطع استيعاب لماذا أراد الكثير من الإيرانيّين أن يقودهم ملالي معمّمون، وأن ينشئوا لهم حكومة ديمقراطيّة. فلا شكّ أنّه كان على مريدي الحداثة أن يكونوا أشخاصًا مثلنا.

بعد ذلك جاء أسامة بن لادن وأثبت النظريّات، وخصوصًا تلك التي يقدّر فيها بعض المحلّلين بأنّه هو وأتباعه يكرهون العالم الحديث. ولكنّ هذا تركنا أمام صورة محيّرة. أراد بعض الناشطين الدينيّين إقامة الانتخابات ونوع من الإندماج في العالم الحديث. هل حقًّا أرادوا ذلك؟ وكان هناك آخرون يكرهون الحضارة الغربيّة وكانوا يتوقون إلى تحقيق الثيوقراطيّة أو الحكم الدينيّ؟ هل حقًّا أرادوا ذلك؟

أصبح الإسلام الذي صرف واضعو النظريّات النظر عنه واعتبروه كتراث من بقايا الماضي الزائلة، مصدر حيرة. هل يمكننا الوثوق بهم؟ هل يمكننا محبّتهم؟ هل يمكنهم محبّتنا؟ لقد كان

ما جرى في أعقاب حرب الخليج الثانية بمثابة امتحان. كان أحمد الجلبي، الرجل الأنيق المقرّب من الإدارة الأميركيّة، المثل الكلاسيكيّ سياسيًّا. لكنّ العراقيّين، وبطريقة يتعذّر فهمها، لم يهتمّوا لأمره. ومن جهّة أخرى، كان للملالي الشيعة في النجف آلاف الأتباع المتحمّسين. لكنّنا لا نملك أيّ فكرة عمّا يمثّلونه. مرّة أخرى، أعمى نظرنا فشلنا في فهم ديناميكيّة النظريّة السياسيّة الإسلاميّة الّتي امتدّت عبر القرون.

المشكلة محيّرة، لكنّها ليست جديدة. خلال مؤتمر حول القرن الحادي والعشرين عُقِدَ في اليابان عام 1993، كانت لزميل بارز من جامعة كولومبيا نظرة ليبيراليّة موثوقة، يناقش الانقلاب الّذي حدث في الجزائر سنة 1992 والذي علق الانتخابات النيابيّة التي كان واضحًا أنّ الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ (FIS) ستفوز فيها. قال زميلي إنّ الانقلاب أزعجه عند حدوثه، ولكن بعد التفكير، اعتبر أن وقف الانتخابات كان أفضل من ايصال الأشخاص الذين إغتالوا أنور السادات إلى السلطة. لم تنته الإشارة إلى أنّ الجزائر ليست مصر وأنّ الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ لا علاقة لها بالمنظمة الإرهابيّة الهامشيّة التي نفذت الاغتيال، عن رأيه. كان رأيه الثابت أنّه لا يمكن التميز بين الإرهابيّين الذين يعملون باسم الإسلام وبين المنظّمات السياسيّة الإسلاميّة التي تسعى للمشاركة في العمليّة الإنتخابيّة.

يحلو لكثير من الأميركيّين الجمع بين الإرهابيّين الدينيّين والديمقراطيّين الدينيّين. ولكن حتى الأشخاص الذين ليس هناك شكّ في كرههم للإسلام، يبدون متردّدين أحيانًا. هناك قول لدانييل بايبس Daniel Pipes في «تقرير منتدى السياسة الخاصّة» الصادر عن الـWINEP أو «مؤسّسة واشنطن لسياسة الشرق الأدنى» التي ذكرناها سابقًا يقول فيه: «تستطيع الولايات المتّحدة أن تنشئ نوعًا من الإسلام المتطوّر المعتدل يتميّز بحسن الجوار، لكنّها لا تستطيع أن تضمن انتشار هذا النوع من الإسلام وحدها. وحدهم المسلمون يستطيعون القيام بذلك». يبدو من هذا القول أنّنا نبحث عن مسلمين «جيّدين» يمكننا محبّتهم. وبعدها يمضي بطريقة أكثر تصنيفًا فيقول: «لا يوجد هناك إسلاميّ معتدل، لأنّ جميع الإسلاميّين يتقاسمون الأهداف ذاتها على المدى البعيد، إنّهم يختلفون فقط في الأساليب»[31].

يتابع غراهام فوللر Graham Fuller، زميل بايبس في هيئة المستشارين، وهو مفكّر حرّ ومحلّل سابق لوكالة المخابرات المركزيّة الأميركيّة، ليعكس وجهة نظر أكثر ودًّا:

الأسلمة لا تُعادل الفاشيّة أو الشيوعيّة. لكنّها نظام دينيّ وسياسيّ وثقافي

[31] مصدر مذكور سابقًا, Haberman, note 24.

يخاطب اهتمامات المسلمين، حيث يشكّل بديلاً أكثر جاذبيّة من الحركات الإيديولوجيّة العربيّة القديمة التي فشلت في أن تقدّم للمسلمين العاديّين ما يريدونه.

نشأت الظاهرة الإسلاميّة كردّة فعل على الاتجاهات العالميّة نحو التحديث، ومشاكل العالم الحديث وتطلّعاته. الإسلام جزء من الصراع العالميّ لمحاولة فهم هذا العالم المضطرب، مستخدمًا الدين في هذه الحالة... التحوّل إلى الديمقراطيّة عمليّة ستستغرق وقتًا طويلاً... بقيت الشعوب الإسلاميّة مسجونة لسنين، وعندما فُتحت لها الأبواب، أصبحت رحلتها صعبة. سيفوز الإسلاميّون في الانتخابات الأولى لكنّهم هل سيفوزون في الانتخابات الثانية؟ إذا لم ينجح الإسلاميّون في تحقيق الأهداف التي أعلنوا عنها عندما يستلمون السلطة فسوف يفشلون[32].

لا تبالي النظرة الأميركيّة الإجماليّة للإسلام بالخلافات بين المختصّين، بما فيها تلك التي تجري في مؤتمرات المفكّرين العلنيّة. عمليًّا، يرتجف جميع الأميركيّين الواعين أمام فكرة أن يشكّل الإسلاميّون الحكومات، حتّى لو كان ذلك عبر انتخابات حرّة. لكنّهم، إجمالاً، يصبحون غامضين حول ما تعنيه كلمة «إسلاميّ» حقيقة. يرتجف الليبيراليّون لما يرونه من غياب الليبراليّة في بنية الحركات الإسلاميّة. ويخاف المحافظون لما يرونه من عداءٍ للأمركة في هذه الحركات ذاتها. كلاهما يعتقد أنّ فصل الكنيسة عن الدولة هو أمر مقدّس إلى أقصى الحدود، على الرغم من أنّهم لا يعرفون إلاّ القليل عن العلاقات بين الجامع والدولة في التاريخ الإسلاميّ.

تُخيف فكرة حزب سياسيّ إسلاميّ معظم الأميركيّين، مع أنّ أحزابًا تحمل اسم المسيحيّين الديمقراطيّين كانت تشكّل حكومات في دولٍ أوروبيّة عدّة. قريبًا منّا، يدعم الكثير من هؤلاء الذين يريدون إبعاد الإسلام عن الحكم، النشاطات السياسيّة للجمعيّات المسيحيّة الأصوليّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة و/ أو الأحزاب السياسيّة اليهوديّة في إسرائيل. قد يتأسّفون أحيانًا لبعض الوصفات السياسيّة المحدّدة للناشطين السياسيّين من المسيحيّين واليهود، لكنّهم دائمًا، يدافعون عن حقّهم في الاشتراك في الانتخابات.

هل لقبول السياسة المسيحيّة واليهوديّة ورفض السياسة الإسلاميّة تفسير عقلانيّ مقبول؟

---

(32) المصدر السابق.

وهل هذه النظرة المنقسمة هي مجرّد تحيّز ضدّ المسلمين؟ وماذا عن الكثير من المسلمين الذين يتوافقون مع البغض الأميركيّ للسياسة الإسلاميّة؟ تبدو تسميتهم «أشخاصاً مستعدّين للتحرّك» كأنّها بالية. لكنّ هل نظرة دانييل بايبس للمسلمين المعادين للإسلاميّين القادرين على بناء «إسلام متطورّ معتدل يتميّز بحسن الجوار» مقبول من الأميركيّين، هي نظرة مختلفة؟

يعطي حديث أجريته مع تلميذ مغربيّ يتابع دراساته العليا في جامعة كولومبيا – وهو حديث معدّل قليلاً – فكرة عن بعض الحوارات التي أجريتها مع أشخاص التقيتهم لمحاولة فهم وجهات النظر الإسلاميّة:

التلميذ: أستاذ، أنت قُلتَ إنّك تعتقد أنّ الانقلاب الذي منع الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الفوز بالانتخابات النيابيّة الجزائريّة كان خطأً فادحًا. لكن كيف تردّ على الادّعاء السائد بأنّهم إذا ما كانوا قد فازوا ستكون المسألة بمثابة «رجل واحد، صوت واحد، لمرّة واحدة». علاوة على ذلك، ألم يكونوا سيقلّصون حرّيّة النساء الجزائريّات؟

الأستاذ: لنأخذ تهمة «رجل واحد، صوت واحد، لمرّة واحدة» أوّلاً. من الواضح أنّه في أيّ بلد تجري فيه انتخابات حرّة، وخصوصًا إذا كانت لأوّل مرّة، لا يوجد سبيل لمعرفة ما إذا كان الفائزون في الانتخابات سيتخلّون عن السلطة عند انتهاء مدّة التفويض. هناك، بالفعل، عدّة حالات، لا يترك فيها الرؤساء والأحزاب الحكم. كان «رجل واحد، صوت واحد، لمرّة واحدة» القصّة المحزنة لعدد من الدول الإفريقيّة والأميركيّة اللاّتينيّة. في الشرق الأوسط، جرت الانتخابات في سوريا والعراق وتونس ومصر، ولمدّة طويلة في تركيّا، لتثبيت حكم الحزب الواحد. ليست هذه مشكلة غير أوروبّيّة فقط. تذكر لويس نابوليون، وأدولف هتلر والأنظمة الشيوعيّة التي سادت بعد الحرب العالميّة الثانية في دول عديدة من أوروبا الشرقيّة. لقد كان هناك في التاريخ الأميركيّ مَن اعتقدَ، بالفعل، أنّ جورج واشنطن، مثل مصطفى كمال أتاتورك وجمال عبد الناصر، لن يتخلّى عن الرئاسة بمجرّد انتخابه. لكن لا أحد يمنع أفظع المعتدين والجنرالات ورؤساء الأحزاب الوطنيّة من الترشّح للرئاسة. لماذا؟ لأنّه يُفترض بأنّ المخاطرة بانتخاب حكومة يمكن أن تقضي على العمليّة الإنتخابيّة، فيما بعد، هي مخاطرة تستحقّ الخوض في سبيل الحفاظ على الديمقراطيّة. لماذا إذًا يتمّ استثناء الأحزاب الإسلاميّة بمجرّد الشكّ بها؟ لا توجد أيّ سابقة تاريخيّة يمكنها أن تضفي عليهم تلك الدوافع الخبيثة.

التلميذ: ولكن ألا يقولون إنّهم يريدون إنشاء جمهوريّة إسلاميّة واحتكار السلطة؟

الأستاذ: أحيانًا يفعلون، لكنّ الأحزاب الشيوعيّة المختلفة كانت قد سعت، بطريقة مماثلة،

إلى إنشاء حكم شيوعيّ مُطلق. في بعض الدول، أدّى هذا السعي إلى إقصاء الشيوعيّين عن الترشيح للانتخابات. ولكن في دول أخرى حيث ربحت فيها الأحزاب الشيوعيّة الانتخابات، مثل الهند، فإنّهم لم ينشئوا أنظمة شموليّة ولم يرفضوا التخلّي عن الحكم عندما تمّت هزيمتهم في الانتخابات اللاّحقة. نحن في الولايات المتّحدة لا نمنع الشيوعيّين من الترشّح في الانتخابات، لكننّا نشترط الالتزام بقسم المحافظة على الدستور كشرط لاستلام الحكم.

التلميذ: ولكن خذ مثال إيران. تُقصى الأحزاب التي لا تدعم جمهوريّة إسلاميّة عن الانتخابات، ويُفرض شرط الموافقة على المرشّحين للحكم من قبل لجنة من الملالي. ولو تمّ انتخاب الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ لكانت ستنافس الإيرانيّين، وتُنشئ دولة إسلاميّة في الجزائر.

الأستاذ: ما تقوله عن إيران صحيح بالفعل. لكنّ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لم تأتِ إلى الحكم عبر انتخاباتٍ ترشّح فيها حزب إسلاميّ ضدّ خصوم غير إسلاميّين. لقد نشأت من جرّاء ثورة، تبعها استفتاء دستوريّ. يجب أن تفرّق بين الانتخابات العاديّة، والاستفتاءات الدستوريّة. من الممكن لو فازت الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ، أن تسعى لإقامة جمهوريّة إسلاميّة. يمكن أن نفكّر في استراتيجيّتين محتملتين: انقلاب عسكريّ من الصعب تنفيذه بسبب قوّة العلمانيّين في الإدارة العسكريّة، أو إعلان دستور جديد وهو أمر كان ممكنًا، إلاّ أنّه يتطلّب أكثريّة برلمانيّة كبيرة. من الجائز أنّ الأكثريّة الجزائريّة كانت ستصوّت، فيما بعد، لصالح إقامة جمهوريّة إسلاميّة، ولكن إذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما سمح الجيش بإجراء ذلك التصويت، على أيّ أساسٍ ديمقراطيّ كان من الممكن أن تقول أو أقول بأنّه يجب منع الجزائريّين من فرصة اختيار نوعٍ حكومتهم؟

التلميذ: على أساس أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة ستمنع الأقليّات من التمثيل الحكوميّ، وكانت ستمنع الشعب من المشاركة – وخصوصًا النساء – بفرض القيود الدينيّة عليهم.

الأستاذ: ما تقوله معقول، لكنّه ليس صحيحًا بالضرورة. يمكن للجمهوريّة الإسلاميّة أن تأخذ عدّة أشكال دستوريّة. في إيران، يتضمّن الدستور التمثيل البرلمانيّ لبعض الأقليّات الدينيّة، لكنّه يسمح باضطهاد البهائيّة التي لا تُعتبر بمثابة ديانة مستقلّة. وتنتخب النساء ويترشّحن للحكم، لكنّهن يعانين من القيود على ممارستهنّ العامّة. هذه عيوب أساسيّة تُعيد إلى الأذهان الخوف المتأصّل من هضم الأكثريّة الممثّلة انتخابيًّا لحقوق الأقليّات. لكنّ هذه المشكلة ليست حكرًا على الإسلام. لم يضع كاتبو الدستور الأميركيّ، خلافًا للأحزاب

الإسلاميّة الأساسيّة في العالم الإسلاميّ اليوم، أيّ تدابير لانتخاب النساء ولم يمنعوا استعباد الأفارقة. لم تكن ديمقراطيّتهم للجميع. علاوةً على ذلك، يجب على الفرد أن يتساءل عمّا إذا كان ممكنًا لأحد مؤيّدي الحكم الملكيّ عام 1790 أن يترشّح للانتخابات في الولايات المتّحدة الأميركيّة ببرنامج لإعادة البلاد إلى الحكم البريطانيّ. منذ وقت قريب كان من الواضح أنّ تركيّا عملت بجهد كبير لكيّ تُنكر على المرشّحين الدينيّين حقّهم في الترشيح مثلما عمدت إيران لإبعاد المؤيّدين للحكم الملكيّ والعلمانيّين من الترشّح للحكم.

التلميذ: قد يكون هذا صحيحًا، إلاّ أنّ هناك فرقًا واضحًا. تنبثق السياسة التركيّة من رغبة في فصل الدين عن الدولة، وهو مبدأ في صلب الديمقراطيّة، لكنّ الإيرانيّين يفرضون الدين على الجميع سواء أرادوا ذلك أم لا.

الأستاذ: لقد أصبح فصل الدين عن الدولة، بالتأكيد، مبدأً مهمًّا في الديمقراطيّة الأوروبيّة والأميركيّة. لكنّه لم يكن في الأصل مبدأً أساسيًّا في دستور الولايات المتّحدة الأميركيّة. يظهر العائق على وضع تشريع يتعلّق بتحديد ديانة رسميّة في المادّة الأولى، التي تمّ اعتمادها بعد سنتين من وضع الدستور، وكانت مطبّقة فقط في الحكومة الفيدراليّة حتّى اعتماد المادّة الرابعة عشر سنة 1868 التي مدّدت مبادئ «شرعة الحقوق» Bill of Rights لجميع الولايات. من المؤكّد أنّ بريغام يونغ Brigham Young، الحاكم الفيدراليّ لولاية يوتا Utah بين الأعوام 1850 و1857، لم يغيّر آراءه بالنسبة إلى دور الدين في العلاقات العامّة، أمّا فيما يتعلّق بفهم الأميركيّين لعبارة «الدين السائد» Established Religion، فقد تغيّرت التفسيرات خلال القرنين الماضيين عندما أصبحت الولايات المتّحدة أكثر علمانيّة. إلاّ أنّ عاصفة الإحتجاجات التي واجهت إزالة المحكمة الفيديراليّة لكلمتيّ «تحت سلطة الله» Under God من «قسم الولاء» يشهد على الاعتراضات المتواصلة لكثير من المؤمنين على الجهود القويّة لتحقيق الفصل.

التلميذ: لا نتكلّم الآن عن «قسم الولاء»، او إقامة الصلوات في المدارس. ليس الإسلام مثل الكاثوليكيّة أو البروتستانتيّة في الولايات المتّحدة. لقد سيطر الإسلام على تفكير الشعوب في الشرق الأوسط لقرون عديدة، ممّا يجعل السماح له بأن يلعب دورًا في الحكومة أمرًا سيؤدّي بالتأكيد، إلى فرض دولة دينيّة وإنهاء الديمقراطيّة.

الأستاذ: يمكن قول الأمر نفسه بالنسبة إلى السيطرة التي كانت للمسيحيّة في القرن الثامن عشر على المشاعر العامّة في فجر الحكومة الديمقراطيّة في أوروبا وأميركا. لقد حاول الديمقراطيّون في الثورة الفرنسيّة إزالة سيطرة الكنيسة في جميع المجالات الاجتماعيّة. أصبحت

طريقتهم المعادية للإكليريكيّة نموذجًا لحكومات الشرق الأوسط المتطلّعة إلى أوروبا. أقام الديمقراطيّون الأميركيّون على العكس، حائطًا من نار بين الكنيسة والدولة، لكنّهم حافظوا على التقاليد التي تعفي المؤسّسات الدينيّة من الضريبة ولم يفعلوا أيّ شيء لإعاقة نشاطاتها الاجتماعيّة والتعليميّة. واتّبعَ الديمقراطيّون الإنكليز - غير الكاثوليك - الطريق الثالث حيث لم يروا مانعًا من أن يكون إيمان كنيسة إنكلترا بمثابة الإيمان الشرعيّ في البلاد، وهذا نوع من علاقة الكنيسة بالدولة التي منعتها «شرعة الحقوق Bill of Rights» الأميركيّة بكلّ وضوح. وأخيرًا، في إسرائيل، تستخدم الأحزاب الدينيّة السياسيّة نفوذها في الكنيست لتحقيق المكاسب لأتباعها المتديّنين. تاريخيًّا، إذًا، لم تتوافق الديمقراطيّة مع الطريقة الأميركيّة في فصل الدين عن الدولة. ولكن، إجمالاً، ادى ذلك إلى إبقاء الديمقراطيّة عبر فترة زمنيّة طويلة. قد يأمل العلمانيّون، مصيبين بأنّ إقامة أنظمة ديمقراطيّة في البلاد الإسلاميّة سيؤدّي بمرور الوقت، إلى ثقافة سياسيّة علمانيّة إلى حدٍّ كبير.

إلاّ أنّه من السذاجة التفكير، كما فعل البلاشفة، بأنّه من الممكن فصل الناس بسرعة، عن جذورهم التاريخيّة ببلاغ حكوميّ، خصوصًا إذا ما كانت الحكومة التي تُصدر البلاغات ستواجه الانتخابات فيما بعد.

التلميذ: ما تقوله، إذًا، هو أنّ على الشعوب التي تطالب بالديمقراطيّة القبول بأيّ شيء، على الرغم من أنّه سوف يتمّ نفي المواطنين العلمانيّين وإجبار النساء على ارتداء الحجاب. الطغيان الدينيّ مقبول طالما أنّه مدعوم من أكثريّة الناخبين، الذين تتكوّن غالبيّتهم من الأشخاص ذوي التعليم المدنيّ والذين تتمّ قيادتهم من قبل القادة الدينيّين والدهماء.

الأستاذ: ليست الأمور فظيعة كما تصفها. لدى الأنظمة الديمقراطيّة دساتير مكتوبة أو غير مكتوبة، والدساتير تحدّد النشاط الحكوميّ. يقوم الرسميّون بحلف اليمين من أجل الحفاظ على الدستور، وهناك، عادة، سلطة قضائيّة عليا تقرّر ما يتوافق أو لا يتوافق مع الدستور. إنّ كتابة الدستور هي خطوة أولى في الإنتقال من دولة متسلّطة إلى دولة ديمقراطيّة. يجب على واضعي أيّ دستور في جمهوريّة إسلاميّة، أو جمهوريّة علمانيّة، أو جمهوريّة تعدّديّة، أو ملكيّة دستوريّة، أن يقرّروا أين يضعون المراسيم الأهمّ في التشريع. فالملكيّة تجعل الملك الحاكم المطلق إلاّ أنّ الكثير من الملوك لا يملكون أيّ سلطة. وقد تُدخل الجمهوريّة الإسلاميّة لجنة أو شخص في التركيبة الحكوميّة - في مثال إيران تمّ إدخال الإثنين معًا - من أجل التأكّد من عدم تجاوز الممارسات الحكوميّة القيود الدينيّة. غير أنّ الحال ليست كذلك في الباكستان، التي

تسمّي نفسها جمهوريّة إسلاميّة، لكنّها تتّبع الدستور في إقامة رئاسة قويّة ومحكمة عليا من أجل المحافظة على الشرعيّة المطلقة. أمّا في النماذج الأخرى - في تركيّا والجزائر تحديدًا - فالجيش يحفظ الدستور، على الرغم من كون نصّ هذا الضمان غير معلن بوضوح.

التلميذ: ولكن يمكن للدساتير أن تتعدّل وسوف تتعدّل إذا ما جاء الإسلاميّون إلى السلطة.

الأستاذ: قد يتمّ تعديلها فعلاً، ولكن يصعب إدخال التعديلات عادة، ويتطلّب الأمر تصويتًا شعبيًا. لا أظنّ أنّ أحدًا من واضعيّ الدستور الأميركيّ تخيّل يومًا تتوافق فيه الأكثريّة الساحقة من الولايات المتّحدة الأميركيّة على إعطاء حقّ التصويت للنساء. كما أنّ المنع الدستوريّ لبيع ونقل وتصنيع المشروبات الروحيّة كان سيدهشهم بطريقة مماثلة(*). إنّنا نعتبر الآن المادّة المذكورة أوّلاً [حقّ تصويت النساء] التي تمّت الموافقة عليها سنة 1920، كأحد الأحجار الرئيسيّة في الديمقراطيّة الأميركيّة. وتبدو لنا المادّة اللاّحقة التي تمّ الموافقة عليها سنة 1919، كمادّة شاذّة على طريقة «الطالبان» مدفوعة بالتعصّب البروتستانتيّ. لا يمكن للدساتير أن تقدّم للشعوب حماية كاملة من التجاوزات المصادق عليها لدى أكثريّة الناخبين، لكنّها من الممكن أن تجعل عمليّة تأسيس تلك التجاوزات بطيئة وصعبة، الأمر الذي يُجبر الناخبين على أن يفكّروا مرارًا عمّا إذا كانوا يريدون فعلاً تغييرًا معيّنًا.

التلميذ: ألاحظ أنّك تجنّبت مسألة اضطّهاد النساء. إنّهن نصف السكان. ألا تظنّ أنّه خطأ أخلاقيّ كبير أن يتمّ تقييدهنّ بإعاقات مدنيّة؟

الأستاذ: نعم. لا أتصوّر أن يكون أيّ دستور يُوضع في هذا العصر ديمقراطيًّا إذا لم يمنح النساء حقّ الإقتراع ولم يمنع الإستعباد. لهذا السبب، لا يمتدّ التفاؤل الذي أشعر به حيال إمكانيّات الحركيّة السياسيّة الإسلاميّة، الى الحركات التي تنادي بالحكم الإسلاميّ المطلق غير المقيّد بمؤسّسات انتخابيّة، مهما كانت تسمية الحاكم، إن كان أميرًا أو ملكًا أو خليفة. فمعظم الحركات السياسيّة الإسلاميّة تدعم الاقتراع وتنادي بحقّ النساء في التصويت. البعض منها يرفض ذلك من أمثال «الطالبان» والمتحمّسين حول أسامة بن لادن. إلاّ أنّ إعطاء النساء حقّ الانتخاب يساوي تحريرهنّ من الإعاقات الاجتماعيّة. ولا تتغيّر الممارسات الإجتماعيّة بين ليلة وضحاها، كما أنّ تبنّي العادات الأوروبيّة والأميركيّة ليست الطريقة المثلى لتحديد وضع النساء. من منظوري الشخصيّ، يبدو لي إنّ إعطاءهنّ حقّ الاقتراع، والحقّ في العمل،

(*) حصل هذا في عشرينيّات القرن العشرين. إلاّ أنّه ألغي فيما بعد. (المترجم).

والإنصاف في الزواج والطلاق ورعاية الأطفال، له الأولويّة على تعديل الزيّ. قد يعارضني بعض النساء بقولهنّ إنّني لا أفهم ما يرمز إليه وضع القيود على الزيّ. وبما أنّني لا أعيش في مجتمع إسلاميّ ذي ثقافة إسلاميّة، سأترك إصدار هذه الأحكام إلى أناس يعيشون في مثل هذا المجتمع. أمّا ما أجده مستغربًا في استقامة الأخلاق الأميركيّة أنّه بعد قرن من كفاح المبشّرين لإقناع النساء، في الأراضي غير الأوروبيّة، بتغطية صدورهنّ وكأنّه نوع من الفتنة المرضيّة التي تستمرّ اليوم وتظهر في المحظورات المحلّيّة (الغربيّة) على الشواطئ التي ترتادها النساء العاريات الصدور، يعمل الأميركيّون بحماس مماثل لحثّ النساء المسلمات على الكشف عن شعورهن.

التلميذ: يدهشني كيف تُهمّش أمرًا بمثل هذه الأهمّيّة.

الأستاذ : لا أقصد تهميشه. ولكنّني كنت ألاحظ، فقط، بأنّ الآراء الأميركيّة حول الأمور المتعلّقة بالنساء والرجال في العالم الإسلاميّ هي أقلّ من آراء المسلمين أنفسهم. عندما تعطى النساء حقّ الإقتراع سوف يخضن حروبهنّ الخاصّة بهنّ.

التلميذ : قد يكون الأمر كذلك. ولكنّي، إجمالاً، لست مقتنعًا بكثير من حججك. لن أقول إنّني لا أريد العيش في دولة إسلاميّة أبدًا أو أنّه يجب منع الإسلاميّين من الوصول إلى الحكم. غير أنّني أعتقد بأنّه يجب أن تكون هناك سلطة مراقبة - قد تكون سلطة الجيش أو سلطة قضائيّة - تتدخّل إذا ما ألغى الإسلاميّون الإنتخابات، أو قاموا بتغيير جذريّ للدستور، أو أدخلوا إجراءات تعارضها أكثريّة السكّان.

لقد قمت بأحاديث مشابهة لتلك التي قمنا بها مئات المرّات، لكنّني لا أعتقد أنّني، ولو مرّة، اقنعت أيًّا من محاوريّ إقناعًا كاملاً. إنّ الشكّ بالإسلام السياسيّ عميق جدًّا. وبما أنّني مؤمن بقوّة بصحّة موقفي، يقلقني عدم ثباته على منبر الحوار.

يكون للأحداث السياسيّة تقييم مختلف جدًّا عندما يكون الإسلام في الصورة. فلو أنّ محمّد رضا شاه بهلوي انتصر في مواجهته مع آية الله الخميني عام 1979، لكان قد قاد تحوّل إيران إلى ملكيّة دستوريّة وأدخل تعديلات انتخابيّة تشبه كثيرًا تلك الموجودة اليوم، ولكن مع الفرق بأنّه كان سيأخذ هو مكان **الولي الفقيه**، وأنّ هيئة من المندوبين المعيّنين من قبل الشاه كانت ستأخذ مكان مجلس صيانة الدستور الذي يسيطر عليه أغلبيّة من الملالي. لو حدث هذا، لاعتبرت إيران اليوم، دون شكّ، بلدًا متقدّمًا وديمقراطيًا - حتّى ولو عمد الشاه، من باب استرضاء رجال الدين المعارضين، إلى وضع القيود على زيّ النساء، وتكلّم بنبرة سلبيّة عن

الولايات المتّحدة وإسرائيل، وعمل على اقتناء الأسلحة النوويّة وهدّد الدول المجاورة.

من الناحية الثانية، ينفر الذين يخافون من الإسلام من الإسلاميّين المعتدلين الممكن انتخابهم ذوي الدهاء السياسيّ، مثل التركي رجب أردوغان. ويتجرّأ دانييل بايبس مثلاً، على إبداء الرأي الآتي: «يختلف حزب العدالة والتنمية» في تركيا، كثيرًا، بأساليبه عن «الطالبان»، لكنّه لا يختلف عنه في أهدافه. قد يكون هذا الحزب لو سيطر سيطرة كاملة على تركيّا، بخطورة الطالبان في أفغانستان[33].

إذا لم تتمّ إعادة فهم حقيقيّة، ما عناه الإسلام كقوّة سياسيّة عبر الألفيّة والنصف السابقة، وحقيقة العلاقة الأخويّة بين الإسلام والغرب، سيظلّ لاسم الإسلام وقع صوت الأفعى المجلجلة على آذان الغربيّين. وتُشكّل جهود المفكّرين طول نصف قرن مضت مسبوقة بقرن كامل من محاولات المبشّرين، لإيجاد أو تخيّل مسلمين يمكن محبّتهم لدى الأميركيّين، أساسًا ضعيفًا لإعادة التقييم المطلوبة. ولكن من دون إعادة التقييم هذه، سيكون مستقبل العلاقات الأميركيّة مع المسلمين شائك وغير ممكن التنبّؤ به، ومليء بالآمال المحطّمة والفرص الضائعة.

---

[33] المصدر السابق.

لم يتمّ ربّما سماع الأصوات التي تنادي بالأفكار المحوريّة للحقبة العظيمة المقبلة من التاريخ الإسلاميّ.

الفصل الرابع

الطرف الدينيّ في المستقبل

يعاني الإسلام أزمة سلطة. هنالك مواقف مختلفة من جميع المسائل، من السباحة المختلطة إلى عزف موسيقى الرّوك، إلى إدانة سلمان رشدي، إلى إعلان الجهاد ضدّ اليهود والصليبيّين. إذا لاءم كلّ موقف سلطة معيّنة فيمكن للمؤمنين أن يختاروا. غير أنّه لم يعد من الواضح أين تكمن السلطة. ويقطع الإمام المحلّيّ لكلّ مسجد الكلمة النهائيّة للكثيرين. لكنّ غيرهم يتّبعون النصائح التي يجمعونها من النشرات والمجلاّت والخطباء الذين يبثّون من أجهزة الراديو ومواقع الإنترنت. مقابل كلّ شخص يهتمّ بآراء صاحب مقام معيّن من قبل الحكومة، هنالك شخص آخر يعتقد أنّ كلّ أصحاب المقامات المعيّنة هم أتباع الحاكم. أمّا قادة الجماعات فيوجّهون تفكير أتباعهم بينما يطعن المفكّرون البارزون بكلّ الجماعات والفرق الدينيّة.

إنّ حلّ أزمة مرجعيّة السلطة سيمتدّ إلى بضعة أجيال. أمّا تاريخ التجزئة والانقسامات الدينيّة في الغرب المسيحيّ فيوفّر بعض المعلومات عمّا قد تتطوّر إليه الأمور في المجتمع الإسلاميّ الذي يعتنق الديانة الشقيقة للمسيحيّة، إلاّ أنّ للمقارنة حدودًا. فبعد ثلاثين سنة من الاعتقاد بأنّه لم يعد للإسلام أيّة أهمّيّة، تلتها عشرون سنة من شبه الهيستيريا حول الخطر الذي يمثّله الإسلام، لم تتهيّأ أميركا بشكل جيّد للنظر بهدوء إلى مستقبل الحضارة الإسلاميّة-المسيحيّة.

يشير أحد التقاليد الإسلاميّة إلى أنّه مع بداية كلّ قرن جديد يأتي شخص مجدّد، مهمّته أن يجدّد الحياة الدينيّة الإسلاميّة. ويختلف دور المجدّد عن دور المهدي الذي يأتي فقط عند نهاية العالم. ويشهد التقليد الذي يتعلّق بالمجدّد ثقة المسلمين العميقة بقدرة عقيدتهم على تجديد نفسها بعد فترات من الفرقة والروح المتضائلة والتأقلم مع التحدّيات التي لا بدّ من أن تحملها القرون المتعاقبة. ولا يتّفق أحدٌ، على نحو نموذجيّ، على شخص المجدّد لقرن من القرون إلاّ بعد وقت طويل من موته - هذا إذا تمّ الاتّفاق فعلاً.

يبدو أنّ بعض المفكّرين الغربيّين يعتقدون بأنّ احترافهم التخصّصيّ في التفكير بالشؤون الإسلاميّة يزوّدهم بالبصيرة للتعرّف على المجدّد. وقد يحلم البعض منهم بأن يكتبوا شيئًا عبقريًّا يفوق الوصف تحت اسم مستعار ويدّعوا حمل اللّقب هم أنفسهم. فالشاعر والرحّالة البريطانيّ وليم سكوّن بلنت William Scawen Blunt اعتقد أنّه وجد المجدّد عندما أصدر كتابه مستقبل الإسلام The future of Islam، الذي يدور حول الأفكار المتطوّرة للمصريّ [الأستاذ الإمام] محمّد عبده. صدر الكتاب سنة 1882 وهي السنة التي تمثّل نقطة تحوّل القرن الرابع عشر الهجري الذي بدأ في السنة التي تلتها. تكون بداية القرن، عادة، الوقت الملائم لظهور المجدّد. وبصلة أكبر بأمور يومنا هذا، حملت نهاية القرن الخامس عشر الهجريّ سنة 1980 - القرن القمريّ الإسلاميّ أقصر بثلاث سنوات من القرن الشمسيّ - معها ليس فقط الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، ولكن أيضًا شعورًا متزايدًا بين المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء بأنّ شيئًا جديدًا وجبارًا سيحدث. منذ ذلك الحين، حاول عدد كبيرٌ من الكتّاب أنْ يبرهنوا أنّ الإسلام بحاجة إلى الإصلاح، وبتحديد أكبر بحاجة إلى شخص مثل مارتن لوثر المجدّد المسيحيّ بامتياز.

نظّمت مجموعة المفكّرين الأكاديميّين بحثها عن المجدّدين، والمخلّصين، والمهديّين بدقّة ديكارتيّة. فخلال العقدين الماضيين، تكاثرت المقالات العلميّة والمؤتمرات المكرّسة لمراقبة المشهد الدينيّ الإسلاميّ المعاصر وتقسيم العوامل الملحوظة إلى أبواب تحليليّة، مثل الفطر على قطعة خشب ميّتة. يشعر الكتاب، عادة، بالحرّيّة في تركيب النماذج الشخصيّة، وتصنيف المفكّرين والحركات الفرديّة كمطوّرين، أو أصوليّين، أو جهاديّين أو محافظين، أو راديكاليّين، أو إسلاميّين، أو تقليديّين أو حركيّين، أو مسالمين أو عقلانيّين، أو مغمورين، أو ليبراليّين، أو ديمقراطيّين أو شموليّين والقائمة تطول. وبما أنّ التبويب مفيد من الناحية التحليليّة، يجب ألاّ تشوّه سمعة تلك الجهود. إلاّ أنّه قلّما يستخدم المسلمون الخاضعون لهذا

التصنيف، تلك التسميات لوصف أنفسهم. غالبًا ما يتحدّث المسلمون الذين يسعون إلى قيادة إخوانهم وأخواتهم إلى فهم عقيدتهم، بتعابير شموليّة تاركين حقيقة التسميات المقترحة موضع الإهمال.

لن أسعى هنا لا لتحديد المجدّد ولا لتصنيف المفكّرين الإسلاميّين أو الحركات الإسلاميّة. وعلى الرغم من إلحاح أزمة مرجعيّة السلطة في الإسلام، لا أرى سببًا للتفكير بأنّها ستجد لها حلاً خلال حياتي. فالتطوّرات الاجتماعيّة السياسيّة تستنفد قوّتها عبر العقود والقرون لأنّها أجيال متتالية تتأقلم اجتماعيًّا مع تطلّعات وظروف دينيّة جديدة. لقد سمعني الكثير من طلاّبي أقسّم التاريخ الإسلاميّ أربعة أجزاء يمتدّ كلّ منها إلى 400 سنة: 600-1000، العهد الأوّل للتحوّل إلى الإسلام، 1000-1400 عهد الخلافات ضمن الإسلام حول نوعيّة المفاهيم الدينيّة التي يجب أن تسيطر في المجتمعات الإسلاميّة المختلفة، 1400-1800، عهد التصدّي للتوسّع المسيحيّ وللدول المستقرّة المبنيّة على المجتمعات التي قد حلّت مشكلة المفاهيم المتضاربة، و1800-2200، عهد تدمير ترابط المجتمعات الإسلاميّة في غضون المواجهة مع الغرب، وخلق تركيبات اجتماعيّة دينيّة جديدة تلائم العالم الحديث. إنّ إنهاء هذا التقسيم الذي نعترف ببساطته وربما عدم جديته، بعد حوالى قرنين من الآن، يجب أن يعلّمنا درسًا مفاده أنّ حلّ الأزمة التي تواجه العالم الإسلاميّ، والتي تواجه الغرب من حيث علاقاته بالعالم الإسلاميّ، قد لا يحصل خلال السنوات العشر أو العشرين سنة القادمة، وبالطبع لن يكون خلال السنوات المقبلة من حكم [الرئيس الأميركيّ جورج] بوش. وربّما لم يتمّ بعد سماع الأصوات التي تنادي بالأفكار المحوريّة للحقبة العظيمة المقبلة من التاريخ الإسلاميّ.

كوني غير مسلم، لا أشعر بالارتياح وأنا أراقب العدد الكبير من الأفكار والنـزعات التي تتضارب حاليًّا لتستقطب الانتباه، وأسلّط الضوء على تلك التي أجدها مقبولة والأخرى التي أجدها منفرّة. إلاّ أنّ لي تحيّزي الخاصّ.فأنا أفضّل الإسلام الذي يعلن تعهّده حكومات تعدّديّة، وأكره ذلك الذي ينطق بما يدعم الإرهاب.

لا يمثّل ذلك التحيّز أيّ اعتقاد بامتلاك البصيرة لمعرفة كيف سيختار مئات الملايين من المسلمين طريقة عيشهم خلال القرن الحادي والعشرين، لكنّني لم أتّفق قطّ مع زملائي المؤرّخين الذين تجنّبوا تصوّر المستقبل. إنّني أعتقد أنّ المؤرّخين قادرون على التنبّؤ بالمستقبل تمامًا مثل علماء السياسة والاجتماع. إنّهم، في الواقع، يفعلون ذلك بطريقة أفضل. فمهنة التاريخ تعلّم ممارسيها أن يجمعوا البقايا المفرّقة ويقوموا بنقل صورة معقولة للماضي البعيد.

ويشترك المستقبل مع الماضي بأنّ كليهما يقعان خارج التجارب المعاصرة. لماذا، إذًا، لا تتمكّن أيضًا، مهارة المؤرّخ من تجميع أشكال معيّنة من البراهين المختلفة ونقلها بشكل صورة مقبولة عن المستقبل؟ سأقسّم تنبّؤاتي إلى عنوانين اثنين: الطرف والمستقبل.

الطرف الدينيّ

أوقفت كتابي: **الإسلام: نظرة من الطرف الدينيّ**[1] الذي صدر عام 1994، بأغلبيّته لدراسة الإسلام القروسطيّ. لكنّني قدّمت فيه طريقة لفهم التاريخ الإسلاميّ قابلة للتطبيق اليوم. فركّزت على تجارب الأشخاص الذين يعيشون في ما أسميته الأوضاع التي تقع على «الطرف»، حيث عنيت بها الأوضاع التي يكون فيها الأشخاص في طريقهم لكي يصبحوا مسلمين عن طريق التحوّل، أو عن طريق إعادة الاتّصال بجذورهم الدينيّة من خلال نوع من التجدّد الروحيّ. وأسميت تلك الأوضاع الاجتماعيّة «طرف» الإسلام لثلاثة أسباب. أوّلاً، أردت أن أميّز بين الأشخاص في تلك الأوضاع والأشخاص الذين يعيشون في «المركز» وهو تعبير استخدمته لأصوّر ما أعتبره المؤرّخون، عادة، القلب السياسيّ والدينيّ للتاريخ الإسلاميّ، الخلافة والدول التي نشأت من بعدها، الامبراطوريّات العثمانيّة والصفويّة والمغولية (في الهند) التي جاءت بعد حكم المغول، تطوّر التشريع الإسلاميّ، والقضايا الفكريّة الناتجة عن المواجهة القروسطيّة مع أفكار أرسطو. ثانيًا، أردت أن أتجنّب كلمتي «الحافّة» وسالهامشز لأنّه غالبًا ما يفهمها القرّاء بمفهوم جغرافيّ ويعتبرون، تلقائيًا، أنّ «المركز» أكثر أهمّيّة. ثالثًا، تعابير مثل «على الطرف الديني» و«عبر الطرف الديني» هو المكان الذي تحدث فيه الأمور. واحسرتاه، فانّ عددًا من الذين راجعوا الكتاب اعتبروا «الطرف الديني» الذي تحدّثت عنه موازيًا للحدود الجغرافيّة وحتّى أنّه يمتلك خصائص المقاطعة الإداريّة. لذلك، وجب أن أعيد طرح موضوع الجدال.

في غياب التسلسل الهرميّ الإكليريكيّ، يضع الأشخاص الذين ينقلون التاريخ الإسلاميّ، المؤسّسات السياسيّة في صلب الصورة: أوّلاً، الخلافة وما تلاها من العدد الكبير من الدول حيث كان لكلّ منها قضاتها ومستشاروها القانونيّون، ومحتسبوها حسب الشريعة. إلاّ أنّه غالبًا ما كان ينقص تلك المؤسّسات السياسيّة قدرة شاملة للتوجيه الدينيّ. فمنذ وفاة النبيّ، لم يتوجّه المسلمون الذين أرادوا معرفة المطلوب منهم من الناحية الدينيّة، إلى الحكومة.وهم

(1) Islam: The View From the Edge (New York: Columbia Univ. Press, 1944).

اتبّعوا، عوضًا عن ذلك، ممارسات مجتمعهم المحلّيّ، بالطريقة التي تمّ تناقلها من جيل إلى آخر، كتابةً أو شفهيًّا. وكان البديل في أنّهم بحثوا عن النصيحة الرعويّة من الفقهاء وعلماء الدين والأشخاص الروحيّين.وكان هؤلاء، أحيانًا، موظّفين حكوميّين لكنّهم لم يكونوا كذلك في أغلب الأحيان.وفي أكثر الأوقات وأغلب الأماكن، لم يكن للمؤسّسات الدينيّة اهتمام كبير أو سيطرة قويّة على مصادر التوجيه تلك.

ومثلما هو الحال في كلّ الديانات، يجد المسلمون عوامل مهمّة تحدّد هويّتهم وسكينتهم في ممارساتهم وهم مدركون لما يكونون قد مارسوه وهم أطفال. إلاّ أنّ العادات المحليّة لا توفّر هذا التوجيه الواضح للأشخاص الذين يفكّرون في تغيير هويّتهم الدينيّة إن باعتناق شكل مختلف لديانة أجدادهم، أو بالتحوّل إلى دين مختلف. ولا تساعد الممارسات التقليديّة الأشخاص الذين يظنّون أنّ مجتمعهم لا يُعنى بالدين كثيرًا والذين يسعون إلى خبرة دينيّة مكثّفة، أو بالاتّجاه الآخر، الأشخاص الذين يريدون حياة، إلى حدّ ما، غير متديّنة.وكلّ مظاهر «الطرف الديني» تلك تثير أسئلة حول كيفيّة التصرّف والاعتقاد.

كانت حالات «الطرف الدينيّ» التي لها ما يوازيها في ديانات أخرى، خلاّقة بطريقة غير اعتياديّة في التاريخ الإسلاميّ، لأنّ الإجابة عن الأسئلة المطروحة من قبل الأشخاص الّذين هم في طريق التحوّل إلى الإسلام ومن المسلمين الواقعين في مأزق روحي، تكشف عن الالتباس في ما يخصّ مصادر السلطة الروحيّة. فللمسلمين الذين اعتنقوا معتقدات وممارسات «المركز» بعض الشكوك في هذا المضمار. ويوضّح لهم القرآن، والسنّة (الحديث أو مجموعة الروايات عن أقوال وأعمال النبيّ محمّد) والشريعة، وإجماع فقهاء المسلمين فيما يخصّ الأمور الدينيّة، ما يعني لهم أن تكون مسلمًا. إلاّ أنّه غالبًا ما كان ينقص الطرف أو الأطراف الدينيّة في الإسلام هذا الوضوح، أحيانًا بسبب المواجهة مع العادات المحلّيّة، ومع غير المسلمين، وأحيانًا أخرى، بسبب تعاليم الأشخاص المدافعين عن آراء تختلف عن تلك التي تسود في المركز.

أمّا المناطق التي تشهد مواجهات بين ثقافات مختلفة وتنتشر فيها تعاليم غير تقليديّة ينقلها أشخاص مؤثّرون، فتسبّب مشاكل لكلّ الأديان، بالطبع. لكنّ وجود البُنى الإكليريكيّة الرسميّة يكفي للتخفيف من تلك المشاكل. مَنْ المكلّف بالاجابة عن الأسئلة التي يطرحها المؤمنون؟ هل تعني «الإجابة الرسميّة» كثيرًا في محيط «الطرف الديني»؟ ماذا يحدّد شرعيّة الفقهاء المؤثّرين؟

لا أعني عند توجيه النظر إلى «الأطراف» في الإسلام، أنّ الإسلام يتميّز بها عن الديانات

الأخرى. لكنّني أريد أن أسلّط الضوء على قدرة التطوّرات الّتي تحدث على «الطرف» على المقارنة مع الحالات التي تكون فيها سلطة المؤسّسات الدينيّة ضعيفة. فغالبًا ما أعرب «المركز» في الإسلام عن الخوف الشديد من «البدعة» في ما يخصّ أمور العقيدة والممارسة الدينيّة. ويعزّز هذا الموقف الانطباع الشائع أنّ الإسلام دين ثابت غير متغيّر. أمّا حيويّة المجتمعات التي تعيش على «الأطراف الدينيّة» في الإسلام فكثرت في وجه هذا البغض الشديد للتغيّير ممّا أدّى إلى تنوّع كبير تحت اسم الإسلام. بالتأكيد، ستستمرّ المواجهة بين «المركز» المحافظ و«الأطراف» الخلاّقة في المستقبل طالما بقيت أزمة السلطة في الإسلام مستمرّة.

إنّ التنوّع موجود في كلّ الديانات، لكنّه ظاهرٌ أكثر في الإسلام. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ المسلمين كأفراد يعتقدون بالضرورة، بأنّ عقيدتهم تتّصف بالتنوّع الكبير. على العكس، يمكن للغموض الذي يسيطر على مرجعيّة السلطة، أن يغذّي تعلّقًا ثابتًا بالممارسات والتقاليد التي تعتبرها مجتمعات معيّنة النسخة الأصحّ للإسلام. أمّا المسؤوليّة في حال غياب سلطة تعمل على الحفاظ على العقيدة، فتقع على الفرد المؤمن.

في الماضي، نتج عن عدم التواصل بين الإسلام التابع في المحاكم الشرعيّة والمعاهد الدينيّة وبين المجتمعات التي تعيش على الأطراف الدينيّة في مناطق مختلفة، وجود بعض الجماعات الّتي أصبحت تتبّع تأويلات للاسلام مختلفة كثيرًا عن القاعدة الشرعيّة. وقد يشعر بعض المسلمين بالخجل عند سماعهم هؤلاء المسلمين يعبّرون عن اعتقاداتهم الدينيّة. هناك أمثلة على ذلك في كثير من المناطق وفي فترات مختلفة، ومنها مثلان متطرّفان من الهند وأندونسيا يمكنهما أن ينقلا هذه الصورة.

في ولاية بيهار الهنديّة الشماليّة، نظّم مير سيّد راجّيري، المعروف بـ «مان جهان» شعرًا رومنسيًّا طويلاً، سنة 1545 بعنوان **مادهومالاتي**. ينتمي مان جهان إلى طريقة شتّاري الصوفيّة، وهي من دون أيّ شكّ، مجموعة مسلمة مؤمنة. تعالج قصّة حبّه هذه الحبَّ الصوفيّ لله بصورة مجازيّة. تبدأ القصيدة هكذا:

الله، واهب الحبّ، حاوي كنز الفرح
خالق العالمين الاثنين بصوت الـ «أوم» الواحد
لا يوجد في عقلي ضوءٌ يستحقّك
أقدر من خلاله أن أمجدّك، يا إلهي!
ملك الثلاثة عوالم والأربعة عهود،

يمجّدك العالم من أوّله إلى آخره...
استمع الآن عندما أخبّر عن الشخص
الانفصال عنه، يشهد عليه الخالق،
عندما اتّخذ الله اللّحم، بدأ الخلق،
الوجود بأكمله هو من روحه
شعّ نوره فـي كلّ الأشياء
سُميّ ضوء الخلق محمّد!
من أجله، صنـع الخالق العالم
وسُمع صوت نغمة الحبّ في العوالم الثلاث
اسمه محمّد، ملك العوالم الثلاثة
كان وحي الخالق[2]

يمكن لأيّ شخص يعرف الهندوسيّة أن يميّز الكثير من التعاليم الدينيّة الموجودة في هذه السطور. المقطع اللفظيّ الكونيّ الخلاّق الـ «أوم»، العوالم الثلاثة والعهود الأربعة، وتصوير النبيّ محمّد وكأنّه تجسيد روحيّ، كلّها تتوافق مع التعاليم الهندوسيّة ولا تشبه أبدًا أكثريّة الاتّجاهات الإسلاميّة الأخرى. ومن الواضح أنّ المجتمع المسلم في شمال شرق الهند يضمّ أشخاصًا يعتقدون أنّهم مسلمون لكنّهم بقوا على معتقداتهم السابقة[3]. كان هذا الإسلام على «الطرف الديني» متحمّسًا خلاّقًا متأقلمًا وجذّابًا.

وتُقدّم مقاطعة هضبة غايو في شمال سومطرة في إندونيسيا مثلاً ثانيًا. فكما صوّر الأنتربولوجيّ جون ر. بون[4] John R. Bowen، في دراسته النفّاذة، يتحمّل متخصّص في الطقوس المحلّيّة المعروف بـ«ملك الحقول» عبء التفاوض حول محصول جيّد مع الأرواح، والأجداد والحشرات التي تؤثّر على نموّ نبات الأرُزّ. أمّا النخبة المتعلّمة من المسلمين، والعلماء، فتكره طقوس «ملك الحقول»، لكنّهم لا يعلنون ارتيابهم هذا علنًا. ومن جهته، يرصِفُ «ملك الحقول» طقوسه بالإسلام، تاليًا آيات قرآنيّة، التي هي بالفعل لعنات باللّغة

(2) Manjhan, Madhumalati: *An Indian Sufi Romance, tr.* Aditya Behl and Simon Weightman, (Oxford University) Press 2000 pp. 1,5. أشكر فرانسيس بريتشت على لفت نظري إلى هذا النصّ.

(3) في حالة شمال شرق الهند فإنّ هذا الوضع التاريخيّ جرى وصفه بالتفصيل في Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontrier, 1204 -1760* (Berkeley: Uni. of California Press. 1993).

(4) John R.Bowen, *Muslims Through Discourse* (Princeton: Princeton Univ. Press. 1993).

الأشهنزيّة Achehenese وتبدأ بالبسملة العربيّة «بسم الله». وهو يفسّر العلاقة الروحيّة بين نبات الأرُزّ والإسلام من خلال أسطورة معقّدة تمزج التعاليم الإسلاميّة وحياة النبيّ بقصّة سومطريّة محلّيّة تتحدّث عن نزول ملائكة من السماء بحضور النبيّ محمّد والخلفاء الراشدين، والزواج من الابنة في إنتاج محصول وافر من الأرز(*)(5).

ولا شكّ أنّ معظم المسلمين يعتبرون مثل هذه القصّة مخيفة. فليس هناك في القرآن ما هو مدان بوضوح أكثر من وأد البنات والاتّصال الجنسيّ بين مَن تحرّم الشريعة الزواج بينهم من ذوي القربى. ويستطيع المرء أن يشعر أيضًا بالتأثيرات المسيحيّة والهندوسيّة، والبوذيّة، في مثل هذه القصّة. فالتضحية بطفل مولود من أمّ عذراء لصالح المجتمع ككلّ، تبدو قصّة مسيحيّة. وهبوط مخلوقات ملائكيّة إلى الأرض تبدو وكأنّها أسطورة هندوسيّة أو بوذيّة. أمّا دور الإسلام فيتمثّل في حضور الخلفاء الراشدين بمن فيهم علي بن أبي طالب الذي يمثّل المذهب الإسلاميّ الشيعيّ الذي ليس له سوى قلة من الاتباع في إندونيسيا. ومع ذلك، وعلى الرغم من مزج عدّة معتقدات دينيّة سويّة فإنّه ليس هناك من شكّ بأنّ «ملك الحقول» الذي قصّ الأسطورة على مسامع بون، كان يعتبر نفسه مسلماً وكان فلاّحو ذلك المجتمع يعتبرونه كذلك.

لقد اخترت لهذين المثلين نوعين من الإسلام بعيدين بعدًا كبيرًا عمّا يعتقده معظم الناس، من المسلمين وغير المسلمين، لما يمثّله الاسلام. يبدو هذا الابتعاد الراديكاليّ عن القاعدة المعروفة - غريبًا، إن لم يكن مهينًا، لمعظم المسلمين. لكنّه موجود في أجزاء معيّنة من العالم الإسلاميّ، كما أنّه ربّما كان أكثر حضوراً قبل انتشار التعليم والوسائل الإعلاميّة الحديثة. أمّا الشيء الذي يشتركون فيه، في معظم الأحيان، فهو نشأتهم على «الطرف الديني». كان الطرف الدينيّ فيما يخصّ شمال شرق الهند في القرن السادس عشر وفي سومطرة مؤخّرًا جزءًا من الطرف الجغرافيّ. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكن إيجاد تعبيرات مختلفة عن الاسلام في الأماكن الأولى لولادة الإسلام وانتشاره في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. فمثلاً: يؤمن الدروز في لبنان، والعلويّون في تركيّا، والعلويّون في سوريا، بعقائد يجدها الكثير من جيرانهم من المسلمين غير مألوفة. فتاريخها يعود إلى القرون الوسيطة عندما تكوّنت المجتمعات التي تعيش على الطرف الدينيّ، حيث كانت أغلبيّتها من المتحوّلين الجدد، في مناطق عدّة من الأماكن الجغرافيّة الأولى لولادة

(*) لقد لخّصنا هنا المقطع الذي يتحدّث عن هذه الأسطورة الغريبة في الكتاب (المترجم).

(5) المصدر السابق، ص 202-203.

الإسلام. ومنذ وقت ليس بعيدًا، أظهرت الحركتان البهائيّة في إيران والأحمديّة في الباكستان في القرن التاسع عشر، حيويّة فائقة وقدرة على جذب أشخاص تحوّلوا إليها من ديانات أخرى، ومسلمين يبحثون عن خبرات روحيّة مختلفة. وقد قامت الحركتان بعمليّات تبشيريّة ناجحة في أراضٍ غير إسلاميّة مثل الولايات المتحدة الأميركيّة حيث نجح الأحمديّون مع الأميركيّين الأفارقة، والبهائيّون مع الأميركيّين البيض.

هناك دافع قويّ اليوم في أنحاء عدّة من العالم الإسلاميّ لكبت المعتقدات المحلّيّة المختلفة وجذب الناس إلى تفسيرات أكثر تقليديّة للإسلام. أمّا جهود التبشير أو «الدعوة» فلا تعني أنّ الممارسات والمعتقدات غير المألوفة التي تجري في الطرف الدينيّ هي بالضرورة محتّمة لإعادة صياغتها بفضل التأثيرات القويّة من المركز. واللافت أنّ الكثير من التطوّرات الأساسيّة التي تُعتبر اليوم جزءًا مكمّلاً لإسلام المركز، تكوّنت في الطرف الدينيّ أساسًا. فازدهر تجميع أحاديث النبيّ محمّد، مثلاً، في إيران في وقت كان فيه التحوّل إلى الإسلام قد وصل إلى نقطة حيويّة. واكتملت المجموعات الستّ التي شرّعها المسلمون لاحقًا والتي اعتبرت أنّها الأصدق في تمثيل عقيدة نبيّهم وممارساته، في إيران خلال القرن التاسع. المثل الثاني: أوّل ما ظهرت المعاهد الدينيّة (المدارس) في القرن العاشر بعيدًا في شمال شرق المناطق العربيّة الّتي تمثّل الأماكن الأولى لظهور الإسلام وانتشاره، في المناطق الحدوديّة التي تفصل اليوم إيران عن أفغانستان وتركمانستان. ويشكّ بعض المؤرّخين في وجود أصول مؤسّساتيّة بوذيّة. فقط بعد قرنين من التطوّر على الطرف الدينيّ، تمكّنت هذه المؤسّسات من الانتشار عبر أماكن كثيرة من العالم الإسلاميّ، ومن إقامة مقياس واحد لكلٍّ من التعليم السنّيّ والشيعيّ. وتقدّم الطرق الصوفيّة مثالاً آخر من الخلق على الطرف الدينيّ والتأثير فيما بعد على المركز. فبعض أشهر الطرق الصوفيّة، مثل المولويّة والبكتاشيّة، انبثقت في ما يسمّى اليوم تركيّا خلال فترة التخمّر الدينيّ التي تلت انهيار النفوذ المسيحيّ البيزنطيّ هناك عام 1071. وظهرت طرق أخرى تمتّعت بشعبيّة واسعة في أوضاع أخرى على الطرف الدينيّ، مثل جبال أفغانستان الوسطى (الشيشتيّة) Chishstiya، وفي أواسط الشعوب البربريّة - العربيّة في إفريقيا الشماليّة (التيجانيّة)، وكما رأينا، في شمال شرق الهند (الشطاريّة).

تُظهر تلك التطوّرات أنّ المجتمعات الإسلاميّة البعيدة عمّا يبدو، وفي أيّ زمان، أنّه المركز الإسلاميّ، لا تقلّ ديناميكيّة وإبداعاً وقدرةً على التأقلم. كما تعني أيضًا، أنّ بعض التطوّرات التي حدثت في الطرف الدينيّ انصهرت في ما بعد في إسلام المركز. أمّا البحث عمّا يوازي ذلك

في الديانات الأخرى فسيؤدّي، على الأرجح، إلى سرد تاريخ الملل والطوائف. إلاّ أنّ المرونة التي تُميّزُ الإسلام، تاريخيًّا، لا تشجّع مثل هذه المحاولة. وعلى الرغم من أنّ الانقسامات في الإسلام، اكتسبت، من وقت لآخر، تسميات وأصبحت رسميّة، فإنّ تدفّق الأفكار، والممارسات والمعتقدات ضمن المجتمعات وعبرها، يفوق الجهود المبذولة لاكتشاف حدود ثابتة ودائمة بين العقائد المختلفة. ويرمز الاختلاط السنويّ لمئات الآلاف من المسلمين من المعتقدات المختلفة خلال تأدية فريضة الحجّ في مكّة، إلى هذه السلاسة.

أمّا إذا نظرنا إلى الظروف الحاليّة، فإنّنا نرى بوضوح أنّ المسلمين يعيشون مرحلة تشهد أطرافاً دينيّة متعدّدة. ويُجمع المراقبون على أنّ الإسلام يتكاثر بسرعة من خلال تحوّل الناس إليه. وهذه هي النقطة الأعمّ في التطوّرات التي تحصل عند الطرف الدينيّ. يحدث هذا في المناطق الحدوديّة ما بين العقائد المختلفة في النصف الغربيّ من الكرة الأرضيّة، وفي الأماكن الأولى لولادة الإسلام وانتشاره. وبالأهمّيّة ذتها، يسعى المسلمون فعليًّا، في مناطق مختلفة لتكثيف حياتهم الدينيّة بينما يحاول البعض الآخر تعديل ممارستهم لتتلاءم مع المجتمع العلمانيّ. وتوجد مثل هذه الأطراف الدينيّة في كلّ أنحاء العالم الإسلاميّ. ففي العالم الإسلاميّ القديم حيث ولادة الإسلام الأوّل، غالبًا ما كانت تترافق مع مواقف من الجهد الشخصيّ والمسؤوليّة الاجتماعيّة للتحصّن ضدّ فشل الحكومة الوطنيّة المعادية للأشخاص والأحزاب التي تسعى لزيادة نفوذ الدين في الدولة. أمّا في الجمهوريّات التي ظهرت بعد انهيار الاتّحاد السوفياتيّ التي حاولت استعادة إسلامها، فقد تصدّرت أخبار أعمال العنف التي أصبحت تُمارس باسم الإسلام العناوين، بينما حاولت أعداد المساجد والمدارس الّتي كانت تتضاعف بهدوء، تحريك جيلين من تحت سيطرة الإلحاد الرسميّ إلى الاتّجاه المعاكس. وفي مجتمعات الشتات (الدياسبورا) الأوروبيّة والأميركيّة، يناقش المسلمون طرقًا للتأقلم مع حكومات ومجتمعات يرونها وبشكل متزايد، على أنّها غير ودّية، إن لم تكن معادية.

مع تاريخ ظاهرة الطرف الدينيّ في الإسلام، فإنّ الأمر الذي يجب أن نتوقّعه اليوم هو ظهور حركات مختلفة متعدّدة تخاطب الحاجات الدينيّة والاجتماعيّة لمجموعات معيّنة من المؤمنين. ما يجب توقّعه أيضًا، هو أن تصبح الأصوات المحافظة من المركز بما فيه الحكومات في الدول ذات الأكثريّة المسلمة والعلماء التقليديّون الهامشيّون أقلّ أهمّيّة فيما يخصّ التوازن الدينيّ المستقبليّ بالمقارنة مع بعض التعبيرات الجديدة عند إسلام الطرف الدينيّ. وتدعم النظرة العامّة إلى الحركة الدينيّة الإسلاميّة في العالم أجمع، من المسلمين أو غير المسلمين (سواء

أكانوا أشخاصًا ينظرون بخوف وكراهيّة أو آخرين ذوي ميول أكثر ودّيّة)، هذين التوقّعين معًا. وهكذا، هناك احتمال كبير بأن يصبح مركز الغد مكان الطرف الدينيّ اليوم.

المستقبل

هناك أمران اثنان يفصلان أطراف اليوم عن تلك التي كانت قائمة في الماضي: سرعة الاتصالات وسهولتها، وغياب أو تراجع المؤسّسات التي تتباحث حول أمور المرجعيّة الدينيّة. فلأوّل مرّة في التاريخ، يمكن للمسلمين في كلّ بلد وفي أيّ وضع - واعظ دينيّ في هارلم، إرهابيّ من مومباسا، قائد حزب سياسيّ في كوالالامبور، منادٍ بالمساواة بين المسلمين في المغرب - أن يكتسب جمهورًا واسعًا في العالم أجمع بالسهولة نفسها المتوافرة للمرجعيّات التقليديّة مثل شيخ الأزهر في القاهرة، وآية الله في النجف، ومفتي الرياض المعين من قبل الملك. وعلاوة على ذلك، أدّى تراجع المرجعيّات التقليديّة بتأثير الأنظمة العصريّة من الشباب المتعلّم بجهود الحكومات ذاتها، إلى اعتقاد الكثير من المسلمين على الأطراف بأنّهم أحرار في اختيار الاتّجاه الإسلاميّ الذي يتناسب مع ظروفهم. بالطبع، لا يزال المسلمون ذوو الميول المحافظة يعتقدون بأنّه يمكن تعريف الإسلام من قبل السلطات الرسميّة مثل القضاة، والمفتين، والعلماء. ولكنّ الآخرين يؤكّدون أنّ الإسلام هو ما يعتقدونه هم وأصحابهم واستنادًا إلى تعاليم الشخص الذي يرون أن كتاباته وتسجيلاته الصوتيّة والمرئيّة هي الأكثر إقناعًا.

يشير النظر إلى التاريخ الإسلاميّ من الأطراف إلى أنّ حلّ أزمة السلطة هذه سوف يعتمد على المؤسّسات أكثر من اعتماده على الأفكار، وبالتحديد، على مؤسّسات تُقنع المجتمع الإسلاميّ بأنّ الشكل الخارجيّ للتنظيم الدينيّ قد عاد. في أحسن الأحوال، للسوق الحرّة للمعتقدات الدينيّة حسنات إلى حدّ ما، في الوقت الذي تتجمّع فيه غيوم الحرب وتُسمع فيه أصوات الكراهية الدينيّة ويُصارع الملايين من المسلمين لتنشئة عائلاتهم في دول تنغمس أكثر فأكثر في الفقر والفوضى. يُفضّل الأشخاص الذين يتطلّعون إلى الدين من أجل الحصول على المؤازرة الدينيّة والمعنويّة، وللراحة التي تأتي من العيش في مجتمع دينيّ داعم ومحبّ، التأكيد على الحوار في رسم الطريق الصحيح. الطرق متعدّدة، في الوقت الحالي. ولكن ينقص التأكيد المرتكز على سلطة معترفٍ بها.

مرّة أخرى، لا أدّعي أيّ قدرة على استبصار الطريق أو الطرق التي ستقود مسلمي العالم في القرن المقبل. في الواقع، أميل إلى الشكّ بأنّ الخيارات المتوافرة لهم حاليًّا، تتضمّن تلك التي

سوف تبرهن على أنّها الأكثر فائدة على المدى الطويل. وبدلاً من وصف الأفكار والتفسيرات الدينيّة، إذًا، سأكرّس بقيّة هذا النقاش للتحدّيات التي تواجه التجارب الجديدة في وضع السلطة في مؤسّسات. فعلى الرغم من أنّ بعض الطلاّب في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ينظرون إلى جهودها لجمع الدين إلى الدولة على أنّه فشل ذريع، ويعتقد الآخرون بأنّها تجربة أخّاذة في تحقيق الديمقراطيّة في دولة دينيّة إسلاميّة، توافق الأكثريّة على أنّ واضعي الدستور حلّوا بطريقة جريئة مشكلة وضع السلطة الدينيّة في مؤسّسات، في شخص الولي الفقيه. لم ينشأ ما يوازي هذا في العالم السنّي، حتّى يومنا هذا. هناك أسباب أكيدة وعديدة لنجاح العلماء الشيعة النسبيّ في هذه المحاولة. السبب الأكثر احتمالاً يتعلّق بخمسة قرون من الجدل بين فريقين من هؤلاء العلماء: «الأخباريّون» و«الأصوليّون».

تؤكّد المدرّسة الفكريّة الأخباريّة على أنّه يمكن إيجاد كلّ المعلومات المتعلّقة بالسلطة الشيعيّة في النصوص الضخمة الموجودة منذ القدم. تشير كلمة «أخبار» وهي الكلمة العربيّة الحديثة لـ «كلّ جديد» إلى هذه النصوص، المؤلّفة، في غالبيّتها، عندما كانت الطائفة الشيعيّة خارج السلطة وكانت تتّسم بالهدوء السياسي. وكانت المدرسة تقول بأنّه يجب على العلماء الابتعاد عن الشؤون السياسيّة حتّى عودة الإمام الغائب.أمّا المدرسة الفكريّة الأصوليّة المواجهة فاشتقّت اسمها من المصطلح العربي «أصول الدين». وأكّدت هذه المدرسة على أنّ العلماء البارزين، بسبب فهمهم لمبادئ الدين الأساسيّة، «الأصول»، كانوا مؤهّلين لإصدار أحكام ملزمة بما يتعلّق بالمشاكل المعاصرة لأنّهم قادرون أكثر من أيّ موظّف حكوميّ على معرفة كيف يمكن للإمام الغائب أن يحكم على الأمور. أمّا بالنسبة إلى التفكير الأصولي، فلم يكن هناك حاجة للالتزام بالنصوص القديمة. إنّ الفقيه المدرسي المثقّف مؤهّلٌ كلّيًّا لإصدار حكمه المستقلّ المتميّز بالمعرفة أو الاجتهاد.

نشأ الجدل منذ القرن السادس عشر على خلفيّة صعود الصفويّين وسقوطهم، تلك السلطة الشيعيّة الأقوى على الإطلاق الّتي حكمت إيران. كان أساس الموضوع إذا ما كانت حكومة الشاه تمتلك الشرعيّة الكافية لإعلان الجهاد وممارسة مهمّات دينيّة سلطويّة أخرى. دعمت المدرسة الأصوليّة السلطة الحكوميّة ثم ذهبت إلى أبعد من ذلك وادّعت أنّ المنتمين إليها قادرون على القيام بأعباء الحكم بأنفسهم على الشكل الأفضل.

مع حلول نهاية القرن الثامن عشر كان أتباع المدرسة الأصوليّة قد ربحوا المناقشة وتولّوا السيطرة على المعاهد الدينيّة الشيعيّة الرئيسيّة. وجرى تقييم أكثر العلماء احترامًا بواسطة

زملائهم على أنّهم مجتهدون، أو علماء دين لديهم الكفاءة لإصدار آراء مستقلّة. وكان يُتوقّع من المؤمنين العاديّين أن يلائموا بين معتقداتهم وتصرّفاتهم وبين توجيهات مجتهد حيّ واحد، يُعتبر «مرجع التقليد»، وأن يحوّلوا ولاءهم إلى مجتهد حيّ آخر عند وفاة المجتهد السابق. وقد فتحت هذه التطوّرات الطريق أمام آية الله الخميني وآخرين لكي يقيّموا نوعًا جديدًا من الحكم بواسطة استخدامهم مبادرتهم الذاتيّة وأن يتلقّوا احترام أغلبيّة السكّان بسبب قيامهم بذلك.

إنّ الشرعيّة الدينيّة المشكوك بأمرها للشاهات الصفويّين واجهت قبل حوالى ثلاثة قرون مشاكل مماثلة جابهت المجتمعات السنّيّة في القرن التاسع عشر. فقد شاهد علماء السنة مؤسّساتهم السياسيّة تسقط أمام العدوان المسيحيّ الإمبرياليّ في الهند والجزائر، وإفريقيا جنوب الصحراء، والمناطق الإسلاميّة التي جرى ابتلاعها بواسطة الإمبراطوريّة الروسيّة. في الوقت نفسه، فإنّ الأنظمة التغريبيّة في مصر والدولة العثمانيّة أضعفت محاولات العلماء في محاولاتهم غير الناجحة لدرء شرّ الإمبرياليّة. ففي وجه ما شاهدوه من هجوم على دينهم وعلى وضعهم المهنيّ، استنتج بعض علماء السنّة أنّ ما يحتاجه الإسلام هو تجديد قلّما تمّت ممارسته – اعتقد البعض أنّه ممنوع – ألا وهو **الاجتهاد**، وهو الممارسة نفسها التي كان نظراؤهم من المدرسة الشيعيّة الأصوليّة، قد أعادوا إحياءها للتوّ.

إلاّ أنّه بخلاف الشيعة، فإنّ علماء السنّة لم يتوصّلوا إلى إجماع على ما يمكن أن يؤهّل شخصًا ما ليصبح مجتهدًا، كما أنّهم لم يتوصّلوا إلى جواب حول ما إذا كان يحقّ للناس أو كيف يستطيع المسلمون العاديّون أن يتّبعوا آراء جديدة مستقلّة.

فالمشكلة التي كان قد حلّها الشيعة من المدرسة الأصوليّة بسبب مجابهتها قبل ذلك التاريخ وبواسطة جسم أصغر وأكثر كثافة من التابعين، من خلال الاعتراف بعدد قليل من «مراجع التقليد» والطلب من المؤمنين العاديّين أن يتبّعوا الأحكام، تبقى هذه المشكلة غير محلولة في الإسلام السنّيّ حتّى يومنا الحاليّ. إنّ الخسارة الواسعة للثّقة في السلطات القديمة ومؤسّساتها (في الإسلام السنّيّ) أدّت إلى مئات من قرارات الاجتهاد المعبَّر عنها في فتاوى أو تصريحات أقلّ رسميّة، ولكن بدون سبيل لتحديد أيّ منها يجب أن يُتّبع. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الكثير من هذه التصريحات الدينيّة أُعلنت بواسطة أفراد كان مستوى معرفتهم الدينيّة عرضة للسخرية في القرن الثامن عشر. وهكذا، فإنّنا نستطيع أن نفهم لماذا ظلّ المسلمون العاديّون غير واثقين أين تكمن السلطة الدينيّة الحقيقيّة.

أمّا رأيي الخاصّ المثير للجدل فهو أنّ التطوّرات المؤسّساتية المتجذّرة في وضع الأزمة الحاليّ،

ستثبت أنّها أكثر أهمّيّة من المعتقدات، التجديديّة أو غيرها، في العقود القادمة. فإذا حكمنا على أساس التاريخ، سنجد أنّ الإسلام السنّيّ لن يستمرّ بالتأكيد، وإلى ما لا نهاية، تحت ظلّ الانهيار الحاليّ لهياكل سلطته. كذلك، فليس واضحًا أنّ الحلّ الشيعيّ التابع للمدرسة الأصوليّة سيثبّت أنّه قادر على التكيّف بصورة مقبولة لكي يستمرّ في الحياة. والقضايا المطروحة واضحة بالنسبة للسُنّة وللشيعة معًا: لا بدّ من اعادة تعريف وتحديد السلطة الدينية، وطرائق اسباغها أو الحصول عليها. كما يجب أن يقتنع المؤمنون العاديّون باتّباع قرارات هذه السلطات. أمّا الذين لا يمتلكون معرفة معتمدة فيجب إعطاؤهم أهمّيّة أقلّ. بيد أنّ جعل المسلمين العاديّين يقبلون هيكلاً جديدًا للسلطة (الدينيّة) يعتمد على ما إذا كان الهيكل قادرًا على الاستجابة للقضايا الأخلاقيّة والسياسيّة والاجتماعيّة المطروحة اليوم.

وبينما تبدو الأطراف الدينيّة في وقتنا الحاليّ قادرةً بالتأكيد على إنتاج عدد من الطرق الخلاّقة لحلّ أزمة السلطة في الإسلام، فإنّ التاريخ الإسلاميّ لا يستطيع أن يتنبّأ بالشكل الذي ستأخذه هذه الطرق. ففي الماضي افترض الذين طوّروا المؤسّسات الدينيّة ذات السلطة بأنّ الحدود السياسيّة لا علاقة لها بالموضوع. فمدارس التفسير الشرعيّ، وممارسة تجميع واختيار سنن النبيّ محمّد، وإقامة المعاهد الدينيّة، وبناء الطرق الصوفيّة، كلّ هذه تجاوزت الحدود السياسيّة. صحيح أنّ الحكّام كانوا يملكون الحقّ بتعيين القضاة في المحاكم الموجودة ضمن نطاق سيطرتهم، غير أنّ القانون أو الشريعة نفسها عكست أفكار وقرارات علماء الشريعة الّذين كانوا يعيشون في بلاد كثيرة وكانوا خارج سلطة الدولة. وبشكل مماثل، بينما وضع الحكّام وعائلاتهم، في كثير من الأحوال، المعاهد الدينيّة، ومشايخ الصوفيّة، تحت رعايتهم، فإنّهم لم يستطيعوا فرض برامج المدارس أو ما كان يُدرّسه المشايخ، كما أنّهم لم يستطيعوا إيقاف العلاقات بين فروع الطرق الصوفيّة الموجودة داخل أراضيهم وتلك الموجودة في أمكنة بعيدة عنها. فالعلم والتقوى الإسلاميّان لم يكونا يسيران على وقع طبول السلطان.

إنّ السؤال الحاسم بالنسبة إلى المستقبل، إذًا، هو ما إذا كانت الأمّة - الدولة قد أصبحت عميقة الجذور في العالم الإسلاميّ بحيث يمكنها وضع حدود سياسيّة أمام المحاولات الجديدة لإعلان مستوى المعرفة الدينيّة للسلطات، أو لرجال الدين. فالكثير من الحكومات اليوم تتصرّف كما لو أنّها تمتلك مثل هذه السلطة. إنّها تحاول وضع حدّ لمشاركة الناشطين الدينيّين في الانتخابات وفي اتّجاه منظّمات المواطنين (المجتمع المدنيّ) مثل نقابات المحامين وتنظيمات الطلاّب. كما أنّ بعضها يحاول السيطرة على قرارات بناء المساجد، وتنظيم تعيينات موظّفي

المساجد، وإملاء نصوص خطب صلاة الجمعة. وفي الأمور القانونيّة، فإنّ دولة دينيّة مثل إيران، تمتلك قانونًا وطنيًّا لا يُطبّق خارج حدود إيران ذاتها.

في مواجهة هذا الإثبات بأنّ الدين محصور داخل الحدود الوطنيّة فإنّ المئات من المنظّمات والحركات الإسلاميّة تعمل بصورة تتجاهل هذه الحدود. فبعضها منظّمات إرهابيّة معروفة جدًّا مثل «القاعدة»، أمّا البعض الآخر فهي منظّمات إنعاش وخدمات تجمع المال في الخارج للقيام بأعمال الإغاثة في الداخل. بعضها يتكوّن من طرق صوفيّة أو روابط أخرى تمتلك فروعًا في عديد من البلدان. وبعضها الآخر له طابع دوليّ رسميّ، مثل الهيئات المتفرّعة عن منظّمة المؤتمر الإسلاميّ. كما أنّ بعضها يتبنّى الالتزام التقليديّ الأقلّ رسميّة للمسلمين الّذين ينظرون إلى مجتمع إيمانهم كأمّة واحدة ويتطلّعون إلى تقليد خلافة عالميّة لها سلطة على كلّ المسلمين، كأحد البدائل الحيّة للمستقبل. ليس هنالك من حلّ واضح للحرب الدائرة بين تعبيرات الإسلام الوطنيّة أو القوميّة والتعبيرات التي تتجاوز الأطر الجغرافيّة. وإذا أثبتت الأمّة - الدولة أنّها الأقوى، فإنّ حلّ أزمة السلطة قد يشمل أشكالاً تنظيميّة ليس لها سوى تاريخ قصير في الإسلام مثل المجالس الوطنيّة أو القوميّة للعلماء، والأحزاب السياسيّة الإسلاميّة العاملة ضمن حدود دولة واحدة، والمؤسّسات التعليميّة الدينيّة الّتي تعمل تحت إشراف الدولة، أو حتّى مؤسّسات المذاهب الرسميّة التي يُعيّن لها موظّفون رسميّون وطنيّون. من ناحية أخرى، إذا ربح التقليد الذي يتجاوز الأطر الجغرافيّة، فإنّ شرعيّة مختلف أنواع الأمم - الدول الإسلاميّة الّتي تتعرّض الآن لهجوم حقيقيّ أو محتمل من قبل الإمبرياليّة الأميركيّة الجديدة، ستعاني من زيادة في التآكل مع احتمال تلازم ذلك مع إعادة رسم حدود الدولة لتوافق الاتجاهات الدينيّة.

في غمرة هذه الدوامة من الاحتمالات، فإنّ نشاطات «الطرف» ستستدعي اهتمامًا أكبر من تلك الجارية في المركز. وإذا كان التاريخ مقياسًا يمكن استخدامه، فإنّ الحكومات الإسلاميّة مثل السعوديّة، ومصر، وباكستان ستلعب أدوارًا ثانويّة في إعادة بناء الإسلام في القرن الحادي والعشرين. ويمكن قول الشيء نفسه عن مراكز التدريس التقليديّة، أكانت معاهد تعليم كبيرة وشهيرة مثل الأزهر في مصر أو «دُور التعليم المؤلّفة من غرفة واحدة» مثل البسانتران Pesantren في إندونيسيا والمدارس في الباكستان. ولقد جاءت الحيويّة والقدرة على الابتداع الضروريّة لتحقيق التغيير في الماضي من سكان الأطراف الدينيّة الديناميكيّين، وليس من المؤسّسة الدينيّة.

ومن المفيد مراقبة ثلاثة أوضاع على الحوافّ:

1- مجتمعات الشتات (الدياسبورا) الإسلاميّة في البلدان غير الإسلاميّة، وبخاصّة في أوروبا وأميركا.

2- الأحزاب السياسيّة ذات الاتّجاه الديمقراطيّ في البلدان ذات الأغلبيّة الإسلاميّة.

3- التعليم العالي، الخاصّ أو الرسميّ، في البلدان التي خسرت فيها معاهد التعليم التقليديّ طابعها، مثل تركيّا، أو حيث لم يكن لها نفوذ كبير، مثل إندونيسيا.

لمجتمعات الشتات تاريخ طويل في الإسلام. فقد كان الرحّالة المسلمون مشهورين ببناء مستعمرات تجاريّة أصبحت نوى (جمع نواة) لمجتمعات أكثر امتدادًا ومؤلّفة من مهاجرين ومعتنقين محلّيّين للإسلام بصورة شاملة. إلاّ أنّ مجتمعات الشتات اليوم تتطوّر من ضمن أوضاع سياسيّة وحقوقيّة واجتماعيّة جديدة. بينما كان الشتات من كلّ الأنواع ينـزع في الماضي إلى تكوين مجتمعات تنظر إلى الداخل. فالقيود السياسيّة هدّدت، في بعض الأوقات، ازدهار بعض المجتمعات كما فعلت ذلك أيضًا العادات الاجتماعيّة والدينيّة في البلد المضيف. لكنّ القلق الذي نتج عن هذه التهديدات ساعد المجتمع على الاحتفاظ بتماسكه حيث إنّ الناس شعروا بأن ليس لديهم أحد للاعتماد عليه سوى أنفسهم. وتسعى مجتمعات الشتات في أوروبا وأميركا اليوم - على العكس من مجتمعات هجرة العمّال في منطقة الخليج - إلى أن تصبح جزءًا من الاقتصاد، وإلى المساواة القانونيّة، والاندماج الاجتماعيّ، وهذه كلّها أمور أخذت تصبح جذّابة بشكل متزايد للّذين ولدوا في مجتمعات الشتات نفسها. ولا شكّ بأنّ الاحتفاظ بحدود المجتمع والتمسّك بالتقاليد من جيل إلى جيل يؤدّي إلى إشكاليّة في هذه الأوضاع. لكنّ الفوائد المقدّمة من خلال الوعد بالمساواة الحقوقيّة في الديمقراطيّات الغربيّة العلمانيّة يجعل هذا العبء محتملاً.

ويقبل قادة الشتات الذين يتوقّعون أن يروا أحفادهم يعيشون بصورة دائمة في البلد المضيف حقيقة أنّهم لم يعيشوا أبدًا تحت سلطة حكومة أو نظام قانونيّ قائم على الإسلام. ومن الواضح أنّ هذا الافتراض غير متوافق مع التفسيرات التقليديّة للشريعة الإسلاميّة الّتي يستند معظمها على وجود دولة إسلاميّة. إنّ هذا الفرق القانونيّ ينشئ لمجتمع الشتات موقف طرف فريدًا. فأعضاؤه بحاجة إلى أن يحسبوا كيف يكونون مسلمين ويتجنّبون خسارة الهويّة الإسلاميّة في ظلّ ظروف كهذه.

أدّت هجمات 11 أيلول (سبتمبر) إلى إبراز معضلة الحياة في مجتمع الشتات ليس فقط في

الولايات المتّحدة، ولكن في بلدان أخرى كذلك، فالمثقّفون العرب الّذين اعتبروا في فترة سابقة أنّ الفرق بين المسلم والمسيحيّ غير مهمّ بالنسبة إلى مصالحهم الوطنيّة أو القوميّة المشتركة بدأوا ينظرون إلى العالم من خلال عدسات ملوّنة دينيًّا. كذلك بدأ المسلمون من البلاد غير العربيّة يكتشفون أنّ المجتمعات المضيفة غير الإسلاميّة المرتابة تبدي اهتمامًا أقلّ باللّغة والإثنيّة واهتمامًا أكبر بالّذين يشتركون في ممارسة الدين الإسلاميّ. وعندما بدأت المجتمعات المهاجرة تصبح قريبة من المجموعات المحلّيّة من المتحوّلين إلى الإسلام فقد واجهت معاً الشكوك المبنيّة على الدين لدى غير المسلمين. وباختصار، فإنّ الحديث عن الإسلام في الشتات أصبح بوضوح أكثر تركيزًا وأكثر إثارة للشكّ.

يكثر الرجال والنساء المتعلّمون والذين يستطيعون أن يعبّروا عن أنفسهم ببراعة في مجتمعات الشتات الأميركيّة والأوروبيّة. ومنذ 11 أيلول (سبتمبر) انتزعوا قيادة تقييم مشاكل المسلمين - إمّا في الشتات أو في بلادهم الأصليّة أو في جميع أنحاء الأمّة. إلاّ أنّ التعبير عن الرأي والكتابة يمثّلان شكلاً واحدًا من أشكال قيادة المجتمع. وقد يقدّم مهاجر مصريّ في فرنسا تحليلاً دقيقًا للوضع المصريّ، لكنّه لا يمتلك الكثير لقوله عن أوضاع وحياة المسلمين في فرنسا. وقد ينشر عالم دين مغربيّ أو عالمة دين مغربيّة في كاليفورنيا دراسة نفّاذة عن مواقف الإسلام من حقوق الإنسان لكنّه يعتبر/ تعتبر أنّ ما قام/ قامت به يعني الأمّة بمجموعها وليس مجرّد المجتمع الإسلاميّ الذي يعيش أو تعيش فيه.

وإذا كانت مجتمعات الأطراف الدينيّة في الشتات ستصبح ممهّدةً الطرقَ الجديدةِ للوصول إلى السلطة، فستكون هنالك حاجة لوجود جسور بين المثقّفين المتحدّثين بلباقة والمؤسّسات المجتمعيّة المحلّيّة. وفي الوقت الحاضر، فإنّ هذا النوع من التنسيق يبدو أكثر وضوحًا في مجتمعات الشتات. ففي البلدان ذات الأغلبيّة المسلمة يعمل المثقّفون عادة مع، أو يحاولون تشكيل، منظّمات سياسيّة واجتماعيّة. وهذا أمر مفهوم بسبب كون عمليّات المراقبة والتضييق الحكوميّة مجتمعة مع فشل الحكومة في مجال توفير فرص العمل والخدمات الاجتماعيّة، تدعو إلى العمل الاجتماعيّ والتنظيم السياسيّ. وترسم الأحزاب والحركات في هذه البلدان والمثقّفون الذين يتعاطفون معها برامجهم الداخليّة واستجاباتهم ردًّا على التضييقات التي يفرضها الديكتاتوريّون والملوك والجنرالات، مع الموافقة الضمنيّة للحكومات الغربيّة التي تساندها. على العكس من ذلك، فإنّ مجتمعات الشتات عامّة تعمل ضمن سياقات الحرّيّة القانونيّة والمساواة الدستوريّة، ويركّز زعماؤها أكثر ما يكون التركيز على استمراريّة الحياة الاجتماعيّة

والتأكّد من أنّ الحقوق القانونيّة يجري تطبيقها أكثر من تنظيم أنفسهم لمحاربة الطغيان. ونتيجةً لذلك، فإنّ مثقّفي الشتات الأقوياء الرأي - يجدون عادة التحدّيات المحلّيّة أقلّ جاذبيّة من تلك الّتي يجابهها المسلمون في أماكن أخرى.

وعلى الرغم من طاقتهم الثقافيّة وحرّيّة التعبير التي يتمتّعون بها تصوّر مجتمعات الشتات على شكل مُصغّر المشكلة الأوسع للسلطات القديمة في مواجهة السلطات الجديدة. ويشبه الأئمّة وقادة المجتمع السلطات القديمة للمناطق التي تعيش فيها أغلبيّة مسلمة، لكنّهم يتمتّعون باحترام أكبر لأنّهم لم يخضعوا للسيطرة الاستعماريّة أو الضغوط الراديكاليّة المعادية لرجال الدين. ويربح هؤلاء الأفراد السلطة من خلال القيادة الشخصيّة والعمل المباشر داخل مجتمعاتهم، ويركّزون معظم اهتمامهم على مشاكل الذين يتّبعونهم داخل مناطق الشتات. ويمثّل المثقّفون والدعاة المسلمون الذين تُسمع أصواتهم بصورة أكثر تكرارًا في الحلبة العامّة الاتّجاه المعاكس. فهؤلاء هم سلطات جديدة حيث إنّهم يسعون إلى التأثير على الناس من خلال الأفكار والحجج الموجودة في الكتب ومن خلال وسائل الاتصال الإلكترونيّة. وهم يشعرون أكثر بالابتهاج من خلال معرفة أنّ أفكارهم كان لها أثر على بعد مئات الأميال من معرفة أنّهم حصلوا على الاحترام في مسجدهم المحلّيّ.

ليس كلّ شيء بالطبع، أبيض أو أسود. فالكثير من الأشخاص يعملون بين هذين العالمين. إلاّ أنّ المشكلة في العمل في العالمين، هو إيجاد توازن بين ما له معنى لمسلمي الشتات وما له معنى للمسلمين في مكان آخر، إن كان في موطن المثقّفين أو في الأمّة ككلّ. يمكننا تصوّر مجتمعات الشتات تنشئ بُنى مؤسّساتيّة - يخطر على بالنا المجلس الإسلاميّ الوطنيّ الجديد في فرنسا - واستخدام تلك البنى للسيطرة على مرجعيّة السلطة الإسلاميّة في مجتمع الشتات. ولكن، مع وجود تقاليد حرّيّة التعبير في المجتمعات الديمقراطيّة الغربيّة، فمن الصعب تصوّر كيف يمكن لتلك البنى أن تعيش مع الأفكار والكتابات الحرّة الصادرة عن الأفراد المثقّفين.

وفي النظر إلى الطرف الدينيّ الهامّ الثاني، تعمل المجتمعات التي تتميّز بالقلق السياسي في الأراضي حيث يسيطر الطغيان والمشاكل الناتجة عن التقاليد المحلّيّة في المقارنة مع تلك التي تتخطّى الحدود الوطنيّة بطريقة مختلفة. قبل الحادي عشر من أيلول (سبتمبر)، وعلى الرغم من الدعاية للثورة الإسلاميّة التي تخطّت الحدود الوطنيّة والتي تلت خلع الشاه عام 1979، غلّف أكثر الناشطين الدينيّين مناشداتهم بشعارات وطنيّة ونظّموا أحزابهم السياسيّة من ضمن تصوّر المشاركة في الانتخابات الوطنيّة، فمثلاً، لم تكن جماعة الإخوان المسلمين في

مصر، مثل جماعة الإخوان المسلمين في الأردن أو الكويت. إلاّ أنّه، منذ الحادي عشر من أيلول اكتسبت الدعوة إلى الجهاد التي تخطّت كلّ الحدود الوطنيّة ضدّ كلّ أعداء الإسلام - وكانت البيانات الجهاديّة تدعو إلى الجهاد ضدّ اليهود والصليبيّين إلاّ أنّها امتدّت لتشمل الهنود في كشمير والروس في الشيشان - الدعاية والانطلاقة إلى الأمام. كما اتّفق عدد كبير من المسلمين، محبطين بسبب الضعف العسكريّ والطغيان السياسيّ المحلّيّ الذي تمارسه حكوماتهم الوطنيّة مع التحليل الاستراتيجيّ الجغرافيّ لأسامة بن لادن وأصبحوا يحترمون صورته المتقشّفة التي تعكس صورة المحارب من أجل العقيدة والبعيد عن الأنانيّة. لكنّ برنامج العمل هذا لم يكتسب إعجابًا كبيرًا، لأنّه لا يقدّم، في أغلبيّته، إلاّ الموت.

لقد أثار بن لادن من خلال بثه درجة من الجهاد تعدّت الدرجة الوطنيّة إلى الدرجة العالميّة، حماسة جمهور لم يتخيّل أبدًا مثل تلك الجرأة. لكنّه أبعد نفسه عن العمل ضمن الأنظمة السياسيّة الوطنيّة. يمكن أن تكون الإطاحة بالحكومة المصريّة أو السعوديّة تكتيكًا مناسبًا، لكن إنشاء ديمقراطيّات مقرّبة من الإسلام في تلك البلاد لن يكون البديل لمحاربة اليهود والصليبيّين. فمن المنظور السياسيّ، كلّ ما هو قادر على تقديمه هو إعادة إحياء، مبنيّة بطريقة غامضة للخلافة العالميّة، وهو الخيار الذي ظهر فراغ مضمونه عندما أعطى لنفسه ذلك المركز للقائد غير البارز دينيًّا لنظام طالبان في أفغانستان.

تمتلك تلك البدائل الإيديولوجيّة التي تركّز على العمل ضمن أنظمة سياسيّة قوّة أكبر بكثير، على المدى الطويل، من كلّ ما أنجره الأشخاص الذين يدعمون الجهاد. إلاّ أنّ معظم هذه البدائل الوطنيّة، بما فيها تلك التي تنادي بانتخابات حرّة، مقموعة بشكل عنيف من قبل الأنظمة البوليسيّة. كانت النتيجة معبّرة عن المثل الكلاسيكيّ بتقوية القوى المتطرّفة العنيفة من جرّاء سحق البدائل غير العنيفة. إنّ دمج حركات الأحزاب السياسيّة الإسلامية في الأنظمة السياسيّة الليبراليّة بواسطة الانتخابات المفتوحة هو التكتيك لإضعاف الميل نحو الجهاد الذي يتجاوز الحدود الوطنيّة.

سوف يشكّل أتباع سياسة من هذا النوع، ضغطًا على الذي يشاركون في الانتخابات لتخطّي البيانات الدعائيّة المثيرة والوهميّة لإثارة الجماهير إلى تقديم الاقتراحات لمشاريع حكوميّة معيّنة. وستؤدّي المشاريع الناجحة إلى تشكيل الأحزاب الدينيّة للحكومات أو إلى كسبها لنفوذ برلمانيّ قويّ ممّا يؤدّي بدوره إلى وضع بنى جديدة للسلطة الدينيّة الإسلاميّة في أشكال وطنيّة حكوميّة لأنّها سوف تكون، على الأكثر، مبنيّة على البرامج السياسيّة للأحزاب.

ومثلما هو الحال في الأنظمة الديمقراطيّة الأخرى سيصبح قادة الأحزاب الناجحون، وفي هذه الحالة، الأحزاب السياسيّة المعترف بها، سلطات معتمدة من جراء الجاذبيّة الانتخابيّة العامّة. قد لا يجعلهم ذلك بمثابة سلطات دينيّة حقّة إذا ما افتقدوا المعرفة والمنـزلة الدينيّة الرفيعة، لكنّه يُسقط الشرعيّة عن الإيديولوجيّات التي تنادي برفض المؤسّسات الانتخابيّة.

مبدئيًّا، يجب أن يكون دور المثقّفين المستقلّين في البلاد التي تشارك فيها الأحزاب السياسيّة، بشكل فعليّ، في الانتخابات الحرّة، مماثلاً لدورهم في الشتات (تسمح بعض الدول الإسلاميّة في الوقت الحاليّ، بالطبع، مثل الأردن، ولبنان، واليمن، وماليزيا، والباكستان، وإندونيسيا، للأحزاب السياسيّة أن تترشّح للحكم. إلاّ أنّ القوانين الانتخابيّة والمراقبة الحكوميّة للوسائل الإعلاميّة، تحدّ في بعض الأحيان، القدرة على ممارسة الحريات الديمقراطيّة.) فتكون لهم، مثاليًّا، حرّيّة بثّ آرائهم واستقطاب الجمهور ضمن الحدود الوطنيّة وخارجها. لكنّ السياسة الحقيقيّة تميل إلى امتصاص القوى الفكريّة. أمّا المفكّرون فسيعتمدون، في الغالب، إلى الانحياز إلى أحد الأحزاب الإسلاميّة، الشيء الذي لن يفعلوه في الشتات. بعبارة أخرى، ومع وجود حرّيّة مشاركة انتخابيّة، يمكن لفيلسوف مصريّ يعمل في صفوف حزب سياسيّ مصريّ إسلاميّ، أن يأمل بأن يرى آراءه تساهم في حقائق مصريّة جديدة. لكن لا يمكن لفيلسوف مسلم يعمل في فرنسا أن تكون له آمال، كصوت مسلم معيّن، لإنجاز تغييرات معيّنة في السياسة الفرنسيّة الحاكمة أبعد من تلك التي تؤثر تأثيرًا مباشرًا على مجتمع الشتات.

لا تتنبأ الأوضاع الافتراضيّة بالمستقبل، كما لا يمكنها تكوينه. لكنّها تساعد في تسليط الضوء على أهمّيّة وضع مقياس لتصوّر النتائج المحتملة لأزمة مرجعيّة السلطة الإسلاميّة. فالإسلام كان، وسيظلّ، عقيدة مرتكزة على رسالة عالميّة، وعلى حسّ غير قابل للتخريب بالرابطة الأخويّة عبر الوجود الواسع للأمّة. سيظلّ المسلمون يستمدّون الإلهام من الماضي المجيد ويقومون بإحياء الشريعة، القانون العامّ لجميع المسلمين. لكنّهم لا يعيشون حياتهم على المستوى العالمي. وقد يعمد المؤيّدون للتغيير الشامل، من خلال المطالبة بإعادة إدخال الاجتهاد في الدين، أو من خلال الالتزام بسيرة النبيّ محمّد والصحابة، أو من خلال الجهاد العالميّ ضدّ اليهود والصليبيّين، إلى تحريك العقول وإثارة الدماء، إلاّ أنّ السياسة تبقى سياسة محلّيّة. تختلف السياسة في مجتمعات الشتات في أوروبا وأميركا، اختلافًا كبيرًا، عن تلك المتّبعة في الدول ذات الأغلبيّة المسلمة التي تحيا تحت الأنظمة الطاغية. هناك الكثير لما يمكن أن يقوله هذان العالمان المسلمان أحدهما للآخر، لكنّ ظروف كلّ منهما تعيق مثل هذا الحوار.

ولا شكّ أنّ السبل لمدّ الجسور في السياسة المحلّيّة ستتحقّق، لكن من الصعب رؤيتها تنبثق من الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة أو من انهماك مجتمعات الشتات في بناء الإسلام في البلدان المضيفة. من هنا اقتراحي بوجوب التدقيق في بُنى التعليم العالي في الأمّة. خلال القرنين الماضيين، شهدت المسيحيّة، شقيقة الإسلام، في الحضارة الإسلاميّة - المسيحيّة العظمى، تخطّي هيئة الأساتذة الإكليروس لتصبح السلطة الأكثر نفوذًا على الصعيد العالميّ ملتزمة بالإجراءات الاعتياديّة المعتمدة. فليس من المستحيل، أبدًا، تصوّر تطور مماثل في إسلام القرن الحادي والعشرين.

تحتلّ شرائح كبرى من السلطات الجديدة التي كان لها مؤيّدون في الوطن، وخارج الحدود الوطنيّة عبر الأربعين السنة الماضية، حاليًّا درجات متقدّمة تفوق درجات المؤسّسات الدينيّة. إنّهم لا يخفون تلك الحقيقة، بل يستخدمونها بطريقة غير مباشرة لتعزيز الدعوى الّتي ينادون بها. تُعلن الشهادات الّتي يصدرونها أنّ تفكيرهم الدينيّ لم تكوّنه برامج معاهد التعليم العالي المحافظة والجامدة، كما انّها تقدّمهم على أنّهم قادة ذوو قدرات معترف بها - معتمدة - حتّى لدى الأشخاص الذين لا يهتمّون بالإسلام. وسيكون صعبًا على إحصاء رسميّ، مقارن، للإنجيليّين البروتستانت في الولايات المتّحدة الأميركيّة - وربّما في الكونغرس الأميركيّ - إيجاد مستوى هذا المعدّل العالي ذاته للإنجاز التعليمي العلماني. قد يستنتج الشخص المتفائل، من ذلك، بأنّ المسلمين يتوقون لاتّباع الأشخاص الذين يحترمون تفكيرهم، وبأنّهم ميّالون لاعتبار الإنجاز العلميّ خارج نظام معاهد التعليم العاليّ كتعليم معتمد محترم. وربّما يردّ الشخص المتشائم بأنّ حيازة شهادات عالية في الطبّ والهندسة، والتعليم، والاقتصاد، لا تؤهّل الشخص ليكون قائدًا ومفكّرًا دينيًّا.

وعلى الرغم من قلّة معاهد التعليم العالي التقليديّة، يوجد في وقتنا الحالي بالمقارنة، آلاف أساتذة الشريعة الإسلاميّة وعلوم الدين الإسلاميّة ومشاريع نشر الدين في جامعات معترف بها على الصعيد العالميّ في كلّ أنحاء العالم الإسلاميّ. وهم يدرّبون الأشخاص لاستجابة الحاجات الدينيّة للمجتمعات الإسلاميّة في الداخل ولنشر التعاليم الإسلاميّة الصحيحة في مجتمعات الخارج. لكن في معظم البلدان الإسلاميّة، توظّف هيئة أساتذة معاهد التعليم العالي من قبل الجامعات التابعة للدولة، وبالتالي تخضع لسيطرة الدولة الأوتوقراطيّة. ومن أجل أن تؤكّد هيئة الأساتذة نفسها لتكون منبع السلطة الدينيّة التي بإمكانها منافسة الأحزاب الدينيّة السياسيّة، أولئك الذين يعلنون أنفسهم بأنّهم مجدّدون، ستكون هناك حاجة لحركة فكريّة

على مستوى أعلى، شيء من قبيل الحرّيّة الفكريّة التي تتمتّع بها هيئة الأساتذة في الغرب – أو التحرّر الاقتصاديّ، واستقلال برامج معاهد الدراسات العليا قبل عصر الحداثة.

كان عظيم مرادي عزرا، رئيس «جامعة صيارف هداية الله الإسلاميّة الرسميّة» في جامايكا يعتقد أنّ «البسانتران Pesantren» (المدارس التقليديّة الدينيّة)، والجامعات الإسلاميّة في إندونيسيا تُخرّج مسلمين ذوي أفكار معتدلة وتسامح دينيّ قويّ لأنّهم ينظرون إلى الإسلام على أنّه ظاهرة إجتماعيّة. وكان يرى أنّ المتطرّفين يأتون من مؤسّسات ذات برامج علوم قويّة، مثل جامعة إندونيسيا، ومؤسّسة بوغور للزراعة، ومؤسّسة باندونغ للتكنولوجيا[6].

حصل عظيم مرادي عزرا على شهادة الدكتوراه من جامعة كولومبيا الأميركيّة ضمن برنامج إندونيسيّ لتشجيع أساتذة الإسلام الجامعيّين الواعدين للدراسة في الجامعات العلمانيّة الغربيّة بدل مراكز التعليم التقليديّة مثل الأزهر في مصر. ولمعظم أعضاء الهيئة التعليميّة التابعة لجامعته خلفيّة مماثلة. يلتقي رئيس «المحمّديّة»، ثاني أكبر منظّمة إسلاميّة في إندونيسيا، الذي أكمل دراسة الدكتوراه حول الإسلام في جامعة شيكاغو في الولايات المتّحدة، مع تحليل عظيم مرادي عزرا. وهو يعتقد أنّ المشكلة تكمن في أنّ الجامعات العلمانيّة التي تتوجّه أكثر إلى تدريس العلوم، لا تنقل مفهومًا كاملاً وشاملاً عن الإسلام.

ومن الواضح أنّ هناك شيئًا غريبًا في الإشارة الضمنيّة إلى أنّ التدريب الأمثل على التفسيرات المعتدلة والمتسامحة للإسلام يُكتسب في الجامعات الغربيّة العلمانيّة. إلاّ أنّ هذا الأمر المستغرب يُغلّف المأزق التعليميّ. فالتعليم العالي في العالم الإسلاميّ ينقسم إلى خطّين اثنين، واحد علمانيّ والآخر دينيّ. ويتضمّن الخطّ العلمانيّ الذي انبثق من البرامج، الّتي أسّستها الأنظمة الموالية للغرب في القرن التاسع عشر، لتدريب الموظّفين الحكوميّين، تدريبًا دينيًّا محدودًا، إلاّ أنّ المفكّرين الدينيّين الأكثر شعبيّة وإبداعًا وفصاحةً، بمن فيهم الكثير الذين يؤيّدون الجهاد وعدم التسامح، بقوّة، يأتون من هذا الخطّ. إنّ الخطّ الدينيّ، الذي شهد استقلاله المادّيّ وهالة السلطة التي كان يتمتّع بها، تنقضه هذه الحكومات نفسها، بتدريب اختصاصيّين ذوي كفاية، وغالبًا ما يكونون معتدلين، ويكرهون بروز منافسيهم الأقلّ كفاءة من المؤسّسات العلمانيّة. لسوء الحظ، يسير الاحترام المتجدّد للتعليم الدينيّ الثابت، الذي قد يساعد في حلّ أزمة السلطة، بعكس الإيديولوجيّة المضادّة لرجال الدين التابعين لكثير من الحكومات الإسلاميّة،

---

[6] Muhammad Nafik, «U.S. Anti-Terrorist Aid Should Help Moderates not Military», *Jakarta Post* (August 6, 2002).

وللروح العلمانيّة التي تكمن في أساس التعليم المعاصر على امتداد العالم.

لم يحدث أبدًا أن طوّرت إندونيسيا شبكة تعليميّة دينيّة. ذات مستوى رفيع أثناء الحكم الاستعماريّ الهولنديّ ممّا جعلها أكثر حرّيّة للقيام بتجارب حول التعليم الدينيّ أكثر من البلدان الّتي كانت لديها تقاليد تعليميّة متجذّرة. ولدى العديد من المدن الرئيسيّة معهد حكوميّ للدراسات الإسلاميّة IAIN، يُدرّس فيه بشكل رئيسيّ أساتذة مدرّبون في الدراسات الإسلاميّة في الغرب. ويُدير عظيم مرادي عزرا أوّل هذه المعاهد التي مُنحت وضعًا جامعيًّا. وبينما تظلّ هذه التجربة مقتصرة على إندونيسيا، فإنّها تُظهر أنّ الحكومات العلمانيّة ليست عاجزة عن التفكير الخلّاق حول قضيّة تتعلّق بالسلطة الدينيّة إذا لم تكن مثقلة بالخوف من أن يتحوّل العلماء ثانية إلى قوّة سياسيّة منافسة.

لا تستنفد مجتمعات الشتات، والأحزاب السياسيّة الإسلاميّة، ودراسة الدين في الجامعة، لائحة أوضاع الطرف الدينيّ الذي يمكن للمبادرات المؤسّساتيّة من أجل التغيير أن يطوّرها. ومع ذلك، فإنّها يمكن أن تُستخدم لتصوير بعض المشاكل الّتي يجب تجاوزها حينما يجابه المجتمع الإسلاميّ العالميّ أزمة سلطته. وإذا أخذنا بالاعتبار ما استطاع المسلمون أن يبدعوه من تقاليدهم الدينيّة خلال القرون الأربعة عشر الماضية، فإنّه ليس لديّ أدنى شكّ بأنّه سيكون ممكنًا التوصّل إلى حلول. كما أنّني أتوقّع بقوّة أن ترى السنوات العشرون أو الثلاثون القادمة قادة ذوي ضمير متسامح وسلميّ على طراز غاندي، ومارتن لوثر كينغ، ونلسون مانديلا، يتفوّقون في احترام الناس لهم وعدد أنصارهم الشعبيّين على القائلين اليوم بالجهاد، وعدم التسامح، والأوتوقراطيّة الدينيّة.

المراجع المذكورة

Abdi, Abbas. *Tahavol-e Namgozari-ye Kudakan-e Tehrani,* ("The Transformation of Name-giving of Tehran Children") Tehran, 1999.

Bohnstedr, John W. *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era,* Transactions of the American Philosophical Society, N.S. LVIII/9 (1968).

Bowen, John R. *Muslims Through Discourse.,* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Brown, John. "The Purposes and Cross-Purposes of American Public Diplomacy", p. 6., www.unc.edu/depts/archives_roll/2002_-07_09/ brown_ pubdipl/ Brown_pubdipl.html.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press, 1994.

Bushtali, Yusuf. *Hidyat al-Muluk fi Adab al-Suluk* ("The Conduct of Kings on the Propriety of Behavior") 2nd ed., Cairo: al-Hilal, 1899.

Campbell, John C. *Defense of the Middle East: Problems of American Policy.* New York: Harper, 1938.

Coon, Carleton S. *Caravan: The Story of the Middle East.* New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1951.

Eaton, Richard. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Fergany, Nader et al. *Arab Human Development Report 2002.* New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States (RBAS), 2002.

Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire.* New York: Bradley, nd.

Haberman, Shoshanah, ed. "Special Policy Forum Report: Combating The Ideology of Radical Islam". *The Washington Institute of Near East Policy, Policy watch* 746, April 10, 2003.

Habibi, Nader. "Popularity of Islamic and Persian Names in Iran before and after the Islamic Revolution". *International Journal of Middle East Studies,* vol. 24 (1992).

Halil, Inalcik. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600.,* New York: Praeger, 1973.

Jones, Prudence and Nigel Pennick. *A History of Pagan Europe.* London: Routledge, 1995.

Kramer, Martin. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America.* Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* New York: The Free Press, 1958.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey,* 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern, Response:* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Manjhan. *Madhumalati: An Indian Sufi Romance,* tr. Aditya Behl and Simon Weightman. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Marcus, Jacob R. ed. *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791,*1938; reprint. Westport: Greenwood, 1975.

Mathews, Basil. *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations,* New York: Friendship Press, 1926.

Operations Coordinating Board. Washington, D.C. *Inventory of U.S. Government and Private Organization Activity Regarding Islamic Organizations as an Aspect of Overseas Operations,* May 3, 1957.

Rajabzadeh, Ahmad. *Tahlil-e Ijtima'I-ye Namgozari* ("The Social Analysis of Name-giving"), Tehran, 1999.

Tonybee, Arnold. *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations,* Boston: Houghron Mifflin, 1923.

Turner, Bryan. *Weber and Islam, London:* Routledge & Kegan Paul, 1978.

Woolsey, James. "This Is World War IV", *Global Viewpoint,* April 3, 2003.

يقع كتاب ريتشارد بوليت، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا (الولايات المتحدة) في أربعة فصول شديدة الطرافة والجدّية في الوقت عينه، ويتناول كل منها مقولة محددة.

يناقش الفصل الأول نظرية «صدام الحضارات» لهانتيغتون. وهو يرى ان إستخدام الغرب اليوم لاصطلاح «الحضارة اليهودية - المسيحية» كمرادف لـ «الحضارة الغربية» يبين عدم قدرية التاريخ وعدم ثباته. إذ لطالما إصطدم الطرفان المسيحي واليهودي في الماضي وصولاً إلى «المحرقة» في أواسط القرن العشرين. أما مقولة «الحضارة الإسلامية - المسيحية» فتشير إلى الترابط الطويل بين مجتمعين صديقين يتمتع كل واحد منهما بالسيادة في منطقتين جغرافيتين متجاورتين . ولا نستطيع فهم المسار التاريخي المسيحي أو الإسلامي من دون النظر إلى علاقته مع المسار الآخر.

في الفصل الثاني، يرد المؤلف على أطروحة برنارد لويس «أين الخطأ؟» التي تتناول فشل العالم الإسلامي في صياغة نفسه على طريقة الغرب ومثاله. ويشير إلى ان انطباعات العرب والمسلمين لا تعكس دائما الشعور بأن الأمور أفضل في الغرب منها عندهم، وان «الخطأ» هو في مكان آخر.

يهاجم الفصل الثالث الاتجاهات الأكاديمية الاميركية التي تسعى إلى إخراج العالم الإسلامي من تقليديته على أساس فرض النموذج الغربي للحداثة وتأمين المصالح الاستراتيجية الغربية.

يعترف المؤلف، في الفصل الأخير، بأن الإسلام يعاني أزمة سلطة قد تمتد إلى أجيال عدة. إلا انه متفائل ويرى ان الحل سيأتي من «الطرف الديني» وهو تعبير غير جغرافي يقصد به بوليت المسلمين الذين لا يلتزمون بسلطة المؤسسات الدينية بحرفيتها. ستثبت هذه «الهوامش»، حسب رأيه، أنها الأكثر قدرة على الخلق والتغيير والتواصل مع الغرب.

نقل الكتاب عن الإنكليزية محمود حداد رئيس دائرة التاريخ في جامعة البلمند.





ISBN 9953-452-04-0

ISBN 9953-74-041-0